

P. Gr.

24

um

er

sus

P. gr. 24 ^oum

P. gr. 24 um

Die

Erlösungslehre des hl. Athanasius.

Sträter
Athanasius

44 A S

P. gr. 24 mm

Die Erlösungslehre

des hl. Athanasius.

Dogmenhistorische Studie

von

Dr. Hermann Sträter,
Priester der Erzdiöcese Köln.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Gewist.

Freiburg im Breisgau. 1894.
Herder'sche Verlagshandlung.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wollzeile 33: B. Herder, Verlag.

Wbg 159/236

„Ὁ γὰρ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα καὶ προσενέγκῃ τοῦτο ὑπὲρ πάντων, καὶ ἡμεῖς ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ μεταλαβόντες θεοποιηθῆναι δυνηθῶμεν, ἄλλως οὐκ ἂν τούτου τυχόντες, εἰ μὴ τὸ κτιστὸν ἡμῶν αὐτὸς ἐνεδύσατο σῶμα· οὕτω γὰρ καὶ ἄνθρωποι θεοῦ λοιπὸν καὶ ἐν Χριστῷ ἄνθρωποι χρηματίζουσιν ἡρξάμεθα.“

(De decretis Nicaenae Synodi c. 14.)

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung wurde im Jahre 1889 von der theologischen Facultät der Albert-Ludwig-Universität zu Freiburg i. B. als Doctordissertation genehmigt. Durch mancherlei anderweitige Beschäftigungen war ich behindert, sie schon eher im Druck erscheinen zu lassen, habe aber seither den ersten Entwurf neu bearbeitet und erweitert. Ich konnte damals die vortreffliche Schrift von Pell über „Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung“ noch nicht benutzen, welche in Passau 1888 erschien, habe sie aber jetzt zu Rathe gezogen. Da meine Arbeit im Vergleich zu Pells Schrift noch manche neue Gesichtspunkte bietet und zugleich Gelegenheit gibt, einige kritische Fragen über Werke des hl. Athanasius zu besprechen, so glaubte ich bei der eminenten Bedeutung des großen Erzbischofs berechtigt zu sein, sie im Druck herauszugeben.

Indem ich auf die Einleitung zu meiner Arbeit verweise, füge ich nur einige kurze Bemerkungen an. Sowohl bei der Darstellung wie bei der Ordnung und Eintheilung des Stoffes war es besonders mein Bestreben, überall die Lehren möglichst im Lichte des Ideenkreises des hl. Athanasius aufzufassen und zu entwickeln, nicht etwa in einem schon vorher fertigen System unterzubringen, weil nur so ein kirchlicher Schriftsteller in der wahren Originalität seiner Anschauung und Speculation gewürdigt werden kann, und eine Darstellung seiner Lehre vor ermüdender Eintönigkeit gewahrt bleibt. Dagegen mußte ich allerdings der dargelegten Auffassung des hl. Athanasius dort, wo sie uns als eine be-

fremdliche oder nicht völlig verständliche erscheint, nähere Erklärungen beifügen, wobei ich mich aber auch möglichst in seinem Gedankenkreise gehalten habe.

Weil der Hauptnachdruck seiner Lehre auf der Thatsache der Menschwerdung, auf der Person Christi, liegt, so mußte hierüber ausführlicher gesprochen werden, und dabei war zugleich eine kurze Würdigung der häretischen Gegensätze geboten; doch habe ich hierbei — im Sinne unseres heiligen Lehrers — immer die Bedeutung der Person des Gottmenschen für das Werk der Erlösung in den Vordergrund gestellt.

Für die Citate habe ich durchweg die Maurinerausgabe (Patavii 1777. 4 voll.) benutzt, die Festbriefe nach der deutschen Uebersetzung von Larsow (Leipzig-Göttingen 1852), einiges andere, übrigens aus zumeist weniger wichtigen Schriften, die in der Maurinerausgabe nicht enthalten sind, nach Migne (Patrol. Ser. Gr. Tom. XXV—XXVIII, Paris 1857) citirt.

Kalk bei Köln, den 19. Juli 1893.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	V
Einleitung. Die beiden wichtigsten patristischen Quellen des hl. Athanasius für seine Erlösungslehre: Die Erlösungstheorien des hl. Irenäus und des Origenes	1

Erster Haupttheil.

Charitologischer und religiös-sittlicher Zustand der Menschheit vor (bezw. ohne) Christus. (Das <u>Object der Erlösung.</u>)	
Erstes Kapitel. Die ursprüngliche Gottesgemeinschaft der Menschheit	15
[Anhang. Die Psalmenerklärungen des hl. Athanasius . . .	29]
Zweites Kapitel. Die ethisch-physische Trennung der Menschheit von Gott. Das Sündenelend und die erlösenden Veranstaltungen seitens des Logos bis zu seiner Incarnation	36

I
1. Haupttheil
2. Theil
3. Theil

Zweiter Haupttheil.

Charitologischer und religiös-sittlicher Zustand der Menschheit in, durch und nach Christus. (<u>Der Erlöser und sein Werk.</u>)	
Erstes Kapitel. Der <u>principielle</u> Vollzug der Wiedervergöttlichung der gefallenen Menschheit durch das Erscheinen und Werk des incar- nirten Logos.	
A. Die <u>Nothwendigkeit der Incarnation</u>	54
B. Die <u>gottmenschliche Person des Erlösers</u>	65
Erster Abschnitt. Die <u>arianische Christologie</u>	66
Zweiter Abschnitt. Die <u>apollinaristische Christologie.</u>	
[Vorbemerkungen: Echtheit der beiden Bücher gegen den Apollinarismus	75]

II
15

	Seite
Dritter Abschnitt. Die Christologie des hl. <u>Athanasius</u> .	
a) Seine Kritik der häretischen Systeme:	
I. Der Arianismus	99
II. Der Apollinarismus	107
b) Des hl. Athanasius eigene, positive Lehre von der Person des Erlösers	116
C. Die <u>Wiedererhebung</u> der gefallenen Menschheit zu Gott durch die <u>Existenz</u> , das <u>Leben</u> , <u>Wirken</u> und <u>Leiden</u> der gott- menschlichen Person Christi	140
2) Zweites Kapitel. Die Wiedervergöttlichung der gefallenen Menschheit <u>im einzelnen</u> .	
A. Die religiös-sittliche <u>Umgestaltung</u> der Menschheit durch Christus	162
B. Die <u>Theilnahme</u> des einzelnen Menschen an der in und durch Christus der Menschheit principiell erworbenen Gottes- gemeinschaft	175
3) Drittes Kapitel. Die <u>Vollendung</u> des Werkes Christi.	194
Schluss. Gröfse und epochemachende Bedeutung des hl. Athanasius	198



Einleitung.

Die beiden wichtigsten patristischen Quellen des
hl. Athanasius für seine Erlösungslehre:

Die Erlösungstheorien des hl. Irenäus und des Origenes.

1. **U**m über die Lehre eines Kirchenvaters ein richtiges Urtheil zu fällen, muß man zwei Seiten an derselben unterscheiden und berücksichtigen. Die heiligen Väter sind zunächst Zeugen der christlichen Lehre, welche von ihren Anfängen an bis auf unsere Zeit wesentlich identisch geblieben ist. Um daher z. B. den Traditionsbeweis für ein Dogma zu führen, muß vor allem nachgewiesen werden, daß es von den kirchlichen Lehrern, soweit sie als Glaubenszeugen in Betracht kommen, festgehalten worden ist. Indessen genügt es für das volle und wahre Verständniß eines Kirchenvaters keineswegs, den Beweis zu erbringen, daß sich die Glaubenssätze oder einige bestimmte Sätze, wie sie in späterer Zeit definirt oder gelehrt worden sind, in seinen Werken finden; es genügt nicht, den Inhalt seiner Doctrin in die verschiedenen Rubriken eines fertigen, uns geläufigen dogmatischen Systems einzuweisen; wir dürfen in zweiter Linie nicht vergessen, daß die großen Theologen der christlichen Vorzeit ausgeprägte Individualitäten waren, Männer, deren geniale, frische und lebendige Geisteskraft jedem denkenden Menschen mächtig imponiren muß. Wir dürfen auch nicht übersehen, daß die heiligen Väter mit ihrem Schaffen und Arbeiten mitten in ihrer Zeit gestanden, zunächst für ihre Zeit zu schreiben beabsichtigt, die

Geistesarbeit verflossener Tage, soweit sie ihnen zugänglich war und sein konnte, als Quelle benutzt, nach mannigfaltigen Richtungen in den Formen und Anschauungen ihrer Zeit gedacht, auf die religiös-sittlichen Bedürfnisse und Probleme ihrer Tage Rücksicht genommen haben. Es müssen sonach die heiligen Väter gewürdigt werden als Zeugen des Glaubens und als christliche Geistesheroen. Ueberspannt man letzteres Moment mit Aufserachtlassung des erstern, so gelangt man consequent zu einer rationalistischen Auffassung des Dogmas und der Dogmengeschichte¹; betont man einseitig das erste Moment, ohne den „profectus fidei“ in seiner vollen Bedeutung zu würdigen, so muß die dogmenhistorische Darstellung eintönig werden. Gerade das macht uns die Lehre unserer Kirche so verehrungswürdig, daß die Geschichte zeigt, wie Männer der verschiedensten Geistesanlagen für den christlichen Glauben in Wort und Schrift eingetreten, wie er in Blüthe gestanden in Zeiten der selbst auf philosophischem Gebiete mannigfaltigsten Anschauungen und Tendenzen, wie er nichts verloren von der einen göttlichen Wahrheit und Kraft, obgleich die Formen des menschlichen, auch des christlichen Denkens sich verändert haben.

2. Um demgemäfs den hl. Athanasius richtig zu verstehen, sind vor allem drei Punkte festzuhalten:

a) Ein grofser Theil seiner Werke ist gegen den Arianismus gerichtet.

b) Er dachte wie sein Lehrer Origenes im grofsen und ganzen in platonischen Formen, ohne sich indes wie dieser zu falschen theologischen Sätzen hinreißen zu lassen.

c) Die beiden patristischen Hauptquellen, aus denen er seine Erlösungstheorie schöpfte, waren die soteriologischen Systeme des hl. Irenäus und des Origenes. Indem wir die beiden ersten Punkte in die Abhandlung verweisen, skizziren wir hier die Anschauungen dieser Lehrer über die Erlösung und ihr Verhältnifs zur Doctrin des hl. Athanasius.

¹ Ein „klassisches“ Beispiel ist die vielbesprochene Dogmengeschichte von *Adolf Harnack*.

3. Der hl. Irenäus war der erste Kirchenvater, der das vor ihm vom christlichen Geiste über Christus und sein Werk Gedachte sammelte und derart nach einheitlichen Gesichtspunkten ordnete, daß man bei ihm schon von einer durchgeführten Erlösungstheorie sprechen kann¹.

a) Seiner Lehre zufolge bestand der Zustand der ursprünglichen „Vollkommenheit“ des Menschen darin, daß der Heilige Geist, das $\piνεῦμα$, mit seinen Wesensbestandtheilen, dem Leibe und der Seele, innig verbunden war; daß der Mensch, seinem Wesen nach, *secundum imaginem Dei* geschaffen, darüber hinaus durch den Hinzutritt des $\piνεῦμα$ *secundum similitudinem Dei* ausgestattet wurde. Diesen Zustand sollte er durch sein freies gutes, religiös-sittliches Verhalten bewahren; aber durch die Sünde hat er seine Bestimmung verfehlt: Der Heilige Geist trennte sich von ihm, wodurch er dem Tode anheimfiel. Weil Adam als Repräsentant des ganzen Geschlechtes galt, insofern die Menschheit in ihm als in ihrem Princip gewissermaßen abgeschlossen erscheint, war das Sündenverderben ein universal-menschliches².

In Christus ist der „vollkommene“ Mensch erschienen; indem die Gottheit in ihm mit unserer Natur zu inniger Lebenseinheit verbunden ist, liegt in dieser Constitution der gottmenschlichen Person die Erfüllung unserer Bestimmung. Wiederherstellung der Menschen nach Gottes Gleichnisse, Empfang des Brodes der Unsterblichkeit, d. i. des Heiligen Geistes, welcher, bei der Taufe Christi auf diesen herabsteigend, sich daran gewöhnte, bei den Menschen zu wohnen, Unverweslichkeit und Unsterblichkeit durch Theilnahme am göttlichen Leben,

¹ Ueber die ältern Väter vgl. das erste Buch von Möhlerns Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit. 2. Aufl. (Mainz 1844). Ueber Irenäus besonders Möhler-Reithmayr, Patrologie (Regensburg 1839) S. 344 ff.; Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit (Münster 1864) S. 280 ff. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas (Freiburg 1887), an verschiedenen Stellen.

² Irenäus, Contra haereses V, 6, 1; III, 18, 1; III, 23 (dazu Möhler-Reithmayr S. 373).

Adoption zur Sohnschaft Gottes, Verähnlichung mit dem unsichtbaren Vater — diese Gnaden, welche alle nur verschiedene Seiten und Beziehungen der einen Gnade: der realen (mystischen), auf Erden anhebenden und im Jenseits vollendeten Theilnahme am göttlichen Leben sind, hat die Incarnation des Logos (principiell und objectiv) der Menschheit erworben. „Deshalb ward der Logos Mensch, der Sohn Gottes Sohn des Menschen, damit der Mensch durch Aufnahme des Logos und Empfang der Adoption Sohn Gottes werde. Denn nicht anders konnten wir die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit empfangen als dadurch, daß wir mit dieser verbunden wurden. Dazu aber mußte die Unverweslichkeit und Unsterblichkeit zuerst werden, was wir sind, damit das Verwesliche von der Unverweslichkeit, das Sterbliche von der Unsterblichkeit verschlungen werde, und wir die Adoption empfangen.“¹

Der Grundgedanke dieser Theorie ist: „Er wurde, was wir sind, um uns zu dem zu machen, was er ist.“²

b) Wird sonach vom Logos, kraft seiner Annahme der menschlichen Natur, diese wieder vergöttlicht — und zwar konnte nur Gott dieselbe fest mit sich verbinden³ —, so machte die menschliche Natur ihrerseits, welche sich durch den Teufel von ihrem Schöpfer hatte abwendig machen lassen und so in Satans Gewalt gerathen war, in Christo durch ihr religiös-sittliches Verhalten den Ungehorsam Adams wieder gut, befreite sich aus der Herrschaft des Teufels und vernichtete seine Macht über sie. In Christo, dem zweiten Adam, ist das neue Menschengeschlecht als in seinem Princip beschlossen; sein Leben erscheint als eine „Recapitulation“ desjenigen des ersten Stammvaters und der ganzen Menschheit, der „longa hominum expositio“⁴. Der ursprünglich paulinische⁵ Ausdruck „ἀνακεφαλαιοῦν, recapitulare“, welcher namentlich beim hl. Irenäus oft vorkommt, bedeutet hier seinem vollen Begriffe nach:

¹ Contra haereses III, 19, 3; cf. 16, 3; 17, 1; 18, 1; IV, 38, 1; 20, 5 u. a. St.

² L. c. Praefatio in libr. V.

³ L. c. III, 18, 7.

⁴ L. c. III, 18, 1.

⁵ Eph. 1, 10.

b.
Leitfaden der
menschl. Natur

ἀνακεφαλαιοῦν
ἀντίστοιχος

das vorher Geschehene zusammenfassen und ohne die vorhergegangenen Abweichungen von der Idee wiederholen, so daß das in dieser Weise von neuem Geleistete Princip einer der Idee entsprechenden neuen Entwicklung wird, diese Entwicklung principiell abgeschlossen in sich trägt. So erscheinen z. B. die Geburt Christi und seine Versuchungsgeschichte als die entsprechenden Lebensmomente Adams bzw. der ganzen Menschheit recapitulirend; auch die beim Heiligen so beliebte Parallele zwischen Eva und der Mutter Gottes erhält von hier aus ihre volle Beleuchtung. In diesem Sinne ist Christus die κεφαλή des neuen Geschlechts ¹.

So tritt uns denn der Sieg Christi über den Teufel als ein universal-menschlicher entgegen, sein im Kreuzestode culminirender Gehorsam gegen Gott hatte den Charakter einer eben solchen Leistung, deren Verdienst, die Versöhnung des Vaters ob des Ungehorsams, den sich im Stammvater die Gesamtmenschheit hatte zu Schulden kommen lassen, demgemäß dieser gehört. „Den Ungehorsam (Adams) des Menschen, der am Holze geschehen war, löste und heilte Christus durch seinen Gehorsam am Holze. Im ersten Adam haben wir Gott beleidigt, indem wir nicht seinen Willen thaten; im zweiten Adam aber sind wir versöhnt, weil wir gehorsam bis zum Tode gewesen sind.“ ²

Diese Bedeutung beider Naturen wird zusammengefaßt III, 18, 7: „Er verband den Menschen mit Gott; denn wenn nicht ein Mensch den Widersacher des Menschen besiegt hätte, so wäre der Feind nicht gerecht besiegt worden; wenn andererseits nicht Gott das Heil geschenkt hätte, so besäßen wir es nicht fest. Und wenn nicht der Mensch mit Gott verbunden worden wäre, so hätte er nicht an der Unsterblichkeit theilnehmen können. Es mußte der Mittler zwischen Gott und den Menschen durch seine eigene Verwandtschaft mit beiden

¹ Contra haereses V, 1, 3; III, 21, 10; 22; V, 15, 2; 21, 3; III, 21, 7; 22, 4.

² L. c. V, 16, 3; cf. III, 18, 7; 22; V, 21. Ueber die „recapitulatio“ sieh Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik III (Freiburg 1873 ff.), 371 f.

sie wieder zur Freundschaft und Gemeinschaft führen und den Menschen zu Gott erheben (*παρυστήσαι*) und ferner den Menschen die Kenntniss Gottes bringen. Wie hätten wir der Adoption zu Gottessöhnen theilhaft werden können, wenn wir nicht vom Sohne die Gemeinschaft mit Gott erlangt hätten, wenn nicht der Logos durch Fleischwerdung mit uns in Gemeinschaft getreten wäre? Daher durchlebte er alle Altersstufen (sieh hierüber II, 22), indem er allen die Gottesgemeinschaft wiederherstellte.“

C. W. *Handb. H.*: c) Der Tod Christi hat die besondere Wirkung, daß Christus uns durch sein Blut wieder vom „Abfall“ als sein Eigenthum erkauft hat, indem er sich selbst als Lösegeld hingab für diejenigen, welche von Teufel und Sünde gefangen gehalten wurden; seine Seele für unsere Seele, sein Fleisch für unser Fleisch, damit wir ein geheiligt Volk seien ¹.

Uebrigens tritt diese Bedeutung des Todes Christi hinter den vorher entwickelten Erlösungsideoen ziemlich weit zurück.

D. W. *Seemanns*
Freiheit. d) Unsere Erlösung ist nicht etwas von Christus allein mechanisch in uns Vollzogenes; vielmehr wendet er sich an die menschliche Freiheit als Lehrer und Beispiel. Seine Lehre ist Offenbarung des Vaters, welche nur sein eigener Logos uns (wieder) vermitteln konnte, und welche wir nicht anders erfassen konnten, als indem der Logos uns in sichtbarer Gestalt gegenübertrat, und wir seine Stimme vernahmen; die Majestät seiner unaussprechlichen göttlichen Glorie hätten wir nicht zu ertragen vermocht. — Nur dann, wenn wir Christi Lehre und Beispiel unsererseits frei annehmen und befolgen, erlangen wir thatsächlich Gemeinschaft mit ihm und damit Antheil an der von ihm und in ihm objectiv vollzogenen Gottesgemeinschaft der menschlichen Natur. „Nicht mit Gewalt riß der Logos die Menschen wieder an sich, sondern wandte sich an sie in sanfter Ueberredung (*secundum suadela*m‘), wie es dem allmächtigen, aber gerechten Gott geziemt.“ ²

¹ Contra haereses III, 5, 3; V, 1.

² L. c. V, 1, 1; IV, 38, 1; 2; cf. III, 5, 3; 11 u. a. St.

II
Origenes

4. Die zweite patristische Hauptquelle, aus welcher Athanasius schöpfte, sind die Schriften des Origenes¹. Seine Erlösungslehre übertrifft die des Irenäus an Reichhaltigkeit; kaum gibt es wohl eine soteriologische Gnade, die Origenes nicht gekannt und mehr oder weniger gewürdigt hätte. Schwierig ist jedoch die Sonderung der einzelnen Momente seiner Erlösungslehre, da er dieselben — ebenso wie Irenäus — fast immer eng miteinander verbindet. Im folgenden versuchen wir die wichtigsten dieser Momente herauszustellen.

a) Alle geistigen Creaturen sind zu gleicher Zeit und in gleicher Beschaffenheit und Vollkommenheit vom Logos geschaffen worden. Je nach dem guten oder schlechten Gebrauch ihrer von Natur ihnen wesentlichen Freiheit sind sie entweder Engel geworden oder Dämonen, oder — zwischen beiden stehend — Menschenseelen, die zu ihrer Läuterung in einen Leib eingeschlossen sind.

1 Schöpfung

Als Schöpfer liebt der Logos die geistigen Creaturen und gewährt ihnen, je nach dem Grade ihrer Gegenliebe, Antheil an sich. Jene Seele, von der Christus sagt: „Niemand kann sie mir nehmen“, gab sich vom Beginn ihrer Existenz an so innig und unzertrennlich dem Logos hin und nahm ihn derart in ihr geistiges Leben auf, daß sie mit ihm „ein Geist“ wurde. Sie wählte mit solcher Entschiedenheit und Festigkeit das Gute, den Willen des Logos, daß sie die Möglichkeit der Sünde, des Abfalls von ihm, verlor, und ihr das Freigewählte so zur Natur wurde. Dadurch, daß sie so vollkommen ihren Willen dem des Logos unterwarf, verdiente sie es, mit diesem zu einem Subject verbunden zu werden. Er vereinigte sich mit ihr seinem Wesen, nicht nur seiner Kraft nach. Durch die Vermittlung der Seele, die ihrer Natur nach mit einem menschlichen Leibe verbunden werden kann, nahm er auch den Leib an und ward so als Mensch geboren. Er und die menschliche Natur bildeten nun ein Subject, ohne daß er aber

2 Incarnatio

¹ Möhler-Reithmayr a. a. O. S. 527 ff.; Schwane a. a. O. S. 320 ff.; 488 ff.; Harnack a. a. O. S. 523 ff.; Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I (Stuttgart 1845 ff.), 635 ff.

12

in die Menschheit verwandelt worden, oder diese völlig in ihm aufgegangen wäre, wenn sie auch an seinem göttlichen Leben innigen Antheil erhielt¹.

3. Festlegung.
Dieser Incarnationstheorie, derzufolge die menschliche Natur resp. Seele sich durch ihr freies ethisches Verhalten für ihre reale Verbindung mit dem Logos disponirt, also sozusagen den ersten Schritt im Werke der Incarnation gethan hat, entspricht es, wenn Origenes grossen Nachdruck darauf legt, dass Jesu vollkommene Lehre und Beispiel uns den Weg gezeigt hat, wie auch wir frei durch Betrachtung Gottes und durch Tugend uns zu Gott erheben und ihm hingeben und so unsere ethische Wiedervereinigung mit ihm vollziehen sollen. „Er bot sich seinen Jüngern und allen Menschen als Beispiel eines vollkommenen Lebens dar, damit jene lernten, nach Gottes Willen die Menschen zu belehren, die übrigen aber aus seinen Worten, seinem Charakter, seinen Wundern lernten, wie sie leben sollten, und so alles thäten in der Absicht, Gott zu gefallen.“²

a
Lafra n. Carlsmal
John: n. n. n.
Frankfurt.
= 24
b
e X = (a) Gott.
Logos = Offenb.
Logos = Logos
b) Aber wenn auch Origenes der freien menschlichen Seele Christi eine solch radicale christologische Bedeutung beimisst, so ist ihm doch das Christenthum etwas „durch und durch Göttliches“. Christi Erscheinen und Lehre ist Offenbarung Gottes durch den Logos als das Princip aller göttlichen Offenbarung. „Er liess sich herab, in Menschengestalt zu erscheinen und sich einer menschlichen Stimme zu bedienen, um den Menschen, welche den Glanz der reinen Gottheit nicht zu ertragen vermochten, die Möglichkeit zu bieten, ihn in der menschlichen Natur zu erkennen, und dieselben, wenn sie durch diese Kenntniss geläutert waren, allmählich höher, zur Erkenntniss seiner ursprünglichen (προηγούμενην), rein göttlichen Natur zu führen.“³

c
Wahrung der
Offenbarung:
entlig. f. d. d. d.
Die vollkommene Lehre und Offenbarung Jesu Christi bewirkt eine radicale religiös-sittliche Umgestaltung und Ver-

¹ Origenes, De principiis II, 6, 3; 2. Contra Celsum II, 9; VI, 47 f.

² Contra Celsum I, 68; cf. 67; VII, 44.

³ L. c. IV, 15; VI, 68.

edlung der Menschen, und zwar beweist der thatsächliche Zustand der Tugend und Vollkommenheit in der christlichen Menschheit den göttlichen Charakter des Christenthums. Auch die erhabensten Lehren der heidnischen Denker vermochten es nicht, ihre Anhänger wieder zu praktischer, echter Religion und Sittlichkeit zu führen¹.

c) Christus hat uns nicht nur den Weg zu unserer Wiedererhebung zu Gott gezeigt, sondern uns innerlich und real mit göttlichem Leben durchdrungen. Die Annahme einer menschlichen Natur seitens des Sohnes Gottes ist das Princip (ἡρξαστο) für die reale Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur, so zwar, daß an der in der Person Christi zuerst dargestellten Gottesgemeinschaft der Menschheit ein jeder Antheil hat, wenn er Christi Glaubens- und Sittenlehre annimmt, welche „alle nach Jesu Lehre Lebenden zur Freundschaft Gottes und Gemeinschaft mit ihm führt“².

d) Die Thatsache, welche den Zweck des Erscheinens Christi im höchsten Mafse realisirt, und auf welche sofort die Incarnation des Logos als hingeordnet und abgezweckt erscheint³, ist sein Kreuzestod. Dieser ist zunächst Vorbild eines Todes für die Gottesfurcht (εὐσεβεία); aber er ist weit mehr:

Die Sünden der Welt verlangten ein Gott darzubringendes Sühnopfer. Je kostbarer das Opfer ist, desto größer ist seine sündentilgende Kraft. Das Opfer des Blutes der Gerechten „von Abel bis zum Propheten Zacharias“ kann Sünden tilgen; aber es hat nur partiellen Werth („pro parte aliqua“) und zieht seine sühnende Kraft aus dem einen, absolut giltigen und werthvollen Opfer Christi am Kreuze; indem er, der Unbefleckte und Unschuldige — der also für sich selbst keine Sühne zu leisten hatte —, damit wir gebessert würden und den Frieden wiedererlangten, freiwillig als Stellvertreter für alle die Last der Sünden auf sich nahm und sich im Tode der allen auferlegten Strafe unterzog, bot er Gott eine vollgiltige Genugthuung für

¹ L. c. I, 26; III, 44; VII, 44.

² L. c. III, 28.

³ L. c. II, 23 u. a. St.

βν. göttl. Leben

*d.
Gedächtnis des
Kreuzestodes*

1. Einführung

alle Sünden und versöhnte die Menschen mit ihm; und da er der Logos, Gott, war, so erliefs er uns zugleich die Sünden aus eigener Machtvollkommenheit, im Gegensatz zu andern Gerechten, die ihren Tod Gott nur fürbittweise als Sühnopfer darbringen können.

2. *Universalität.* Christi Kreuzestod hat sonach absoluten, universalen und ewigen Werth, „weil diese Opfergabe so beschaffen war, daß sie allein für das ganze Heil der Welt genügt“. Auf alle vernünftigen Wesen erstreckten sich die Wirkungen dieses Todes; auch das Heil der Engel und Seligen, die nach Origenes niemals der Möglichkeit des Abfalls von Gott sicher enthoben sind, und das der Dämonen, welche seiner Anschauung zufolge sich bekehren können (und gemäß der ἀποκατάστασις τῶν πάντων sich thatsächlich einst bekehren werden), hängt vom Kreuzestode des Gottmenschen ab. Derselbe ist nicht etwas auf Erden allein Geschehenes, sondern zugleich ein im Himmel von Christo Gott dargebrachtes geistiges Opfer der „vitalen Kraft seines Leibes“. So versöhnte Christus alles Irdische und Himmlische durch sein Blut¹.

3. *King 89 Simon.* Im besondern stellt sich der Tod des Gottmenschen als ein über die Dämonen erfochtener Sieg dar. Durch die Sünde sind wir von Gott abgefallen und Sklaven des Satans geworden, indem wir uns selbst durch dieselbe an ihn verkauft haben; um den Preis seines Blutes hat uns Christus wieder aus des Teufels Gewalt losgekauft; sein Tod war das Princip der Vernichtung der Herrschaft des Teufels über die Menschheit².

III.
Einfluß der
Athanasius.
5. Der Einfluß des hl. Irenäus und des Origenes ist in den Schriften des hl. Athanasius nicht zu verkennen. Er erstreckt sich sowohl auf die Grundgedanken als auf manche Einzelheiten bis auf den Ausdruck. Daß Athanasius die oder manche Werke des Origenes gelesen hat, wissen wir von ihm

¹ Homil. in Num. 24, 1; Exhortatio ad martyrium c. 50; Homil. in Ioannem 28, 14; Homil. in Leviticum 1, 3; 2, 3.

² Homil. in Ex. 6, 1; Contra Celsum VII, 17; Exhortatio ad martyrium c. 42.

selbst¹; seinen wichtigsten Erlösungsgedanken aber — die Idee der in der Constitution der Person Christi vollzogenen Vergöttlichung der menschlichen Natur — hat er höchst wahrscheinlich aus Irenäus, dem er gerade in seiner Christologie vielfach folgt, und zwar so, daß der Ausdruck stark anklingt oder übereinstimmt². Die gerade in dem Grundgedanken besonders hervortretende enge Verwandtschaft oder vielmehr Uebereinstimmung beider Erlösungstheorien ist eine derartige, daß sich die Ansicht, Athanasius habe Schriften jenes Lehrers gelesen, nicht zurückdrängen läßt.

Die Bedeutung des Werkes Christi liegt nach der Anschauung des hl. Irenäus und des Origenes — welche hierbei wiederholen, vertiefen und systematisiren, was die Schrift und die christlichen Lehrer vor ihnen gesagt haben — darin, daß Christus die durch die Sünde abgebrochene Verbindung der Menschheit mit Gott, welche die Menschen selbst nicht zu erlangen vermochten, hergestellt habe. Die nahe Verwandtschaft des hl. Athanasius mit beiden Lehrern tritt am schärfsten hervor, wenn man dieses Moment stets im Auge behält. Dasselbe bedarf jedoch einer nähern Erklärung und wichtigen Distinction.

Alle drei Lehrer verstehen die Verbindung der Menschheit mit Gott (und analog die Trennung von ihm) in einem doppelten Sinne: als eine reale, physische, die man wegen ihres geheimnisvollen Charakters auch mystische nennen kann, oder als eine ethische; d. h. reale Theilnahme der menschlichen Physis, ihrer Bestandtheile, ihrer Kräfte, ihrer Lebensmomente am göttlichen Leben, oder sittliche, freie Hinordnung der Kräfte und Vermögen der Natur auf Gott seitens des menschlichen Willens. Die bewirkende Ursache der realen

¹ De decretis Nicaenae Synodi c. 27; Epistola ad Serapionem IV, 9; 10. An ersterer Stelle gibt er folgende Distinction: α μὲν γὰρ (Ὀριγένης) ὡς ζητῶν καὶ γυμνάζων ἔγραψε, ταῦτα μὴ ὡς αὐτοῦ φρονούντος δεχέσθω τις, ἀλλ' α τῶν πρὸς ἔριν φιλονεικούντων ἐν τῷ ζητεῖν, ἀδεῶς ὀρίζων ἀποφαίνεται, τοῦτο τοῦ φιλοπόνου τὸ φρόνημά ἐστιν.

² Harnack macht a. a. O. S. 310 hierauf aufmerksam.

Lebensgemeinschaft ist Gott allein, da nur er die Menschen theilnehmen lassen kann an seinem Leben; die bewirkende Ursache der ethischen Gemeinschaft ist, wenigstens so weit es sich um das „principium quod“ handelt, der Mensch. ^aUm die erstere der Menschheit wiederzubringen, mußte in der Constitution der Person des Erlösers die reale Verbindung der Menschheit mit der Gottheit hergestellt werden; und weiter mußte Christus durch seinen freiwilligen, Gott mit der Menschheit versöhnenden, im Kreuzestode seinen Höhepunkt erreichenden (menschlichen) Gehorsam die Aufhebung des Todes, der Strafe der Sünde, verdienen, weil Gott — als Princip alles Lebens — nicht mit dem Tode zusammen in einem Subjecte existiren kann; ^bum uns zur letztern anzuleiten, mußte er die Menschen lehren, sich aus dem Zustande der Sünde und Gottvergessenheit, dem Gegensatz und Hinderniß der ethischen Gottesgemeinschaft, wieder mit Denken und Wollen zu Gott zu erheben und die Sünden zu vermeiden; er mußte vollkommener Lehrer und zugleich reines Ideal der sittlichen Gottesgemeinschaft sein.

Daraus ergibt sich, daß ^ader zuerst angegebenen Seite der Bedeutung Christi und seines Werkes mehr die Betrachtung der Sünde als eines fortlaufenden (habituellen) Principes des Todes, d. h. der realen Gottentfremdung, entspricht, ^bder zuletzt angegebenen Seite mehr die Betrachtung der Sünde als eines Actes sowie auch einer steten sittlichen Schwäche. ^aDort kommen also mehr die „Folgen der Sünde“, ^bhier mehr die Sünde als solche in Betracht; eine Unterscheidung, die indes nicht als eine völlig ausschließliche angesehen sein will.

Die beiden Arten der Gottesgemeinschaft und die beiden entsprechenden Bedeutungen des Werkes Christi dürfen nicht voneinander getrennt, und keine derselben darf außer Acht gelassen werden. Die einseitige Betonung ^ader in und durch Christus vollzogenen realen Lebensgemeinschaft mit Gott führt consequent zu einer völlig mechanischen Auffassung der Erlösung und macht die menschliche Freiheit im Heilsgeschäft ganz überflüssig — nahe verwandt hiermit ist die Lehre von der bloß imputirten Gerechtigkeit in den Erlösten —; ^bdie

einseitige Hervorhebung der andern Seite zum Pelagianismus mit seiner äußerlichen „gratia Christi“. Vielmehr müssen beide Momente derart miteinander verbunden werden, daß die reale, physische Gottesgemeinschaft unter der Bedingung von Gott dem Menschen verliehen wird, daß dieser selbst sich ethisch ihm hingibt; daß demgemäß der einzelne Mensch nur dann der durch Christus und sein Werk der Menschheit principiell und objectiv vermittelten Wiederdurchdringung mit göttlichem Leben thatsächlich und subjectiv theilhaft wird, wenn er frei Christi religiös-sittliche Lehre und Offenbarung annimmt und befolgt; daß aber andererseits diese so erworbene reale Gottesgemeinschaft Fundament wird für eine volle gottgewollte Entfaltung der sittlichen Erhebung des Denkens und Wollens zu Gott.

Causa efficiens unserer Wiederbegnadigung ist Christi Erscheinen, Leben und Wirken und Leiden; conditio sine qua non unser freies Eingehen auf Lehre und Beispiel des Erlösers. Irenäus und Origenes haben beide Momente in dieser Weise festgehalten und verbunden, so zwar, daß bei jenem der Hauptnachdruck auf der mystisch-realen, bei diesem — wegen seiner überhaupt vorwaltend ethischen Richtung — auf der sittlichen Wiedererhebung zu Gott liegt. Sonach ergänzen sich die Theorien beider Lehrer.

Beim hl. Athanasius steht die reale Gottesgemeinschaft durchaus im Vordergrund, und zwar ist ihm noch mehr wie dem hl. Irenäus die Person des Erlösers von grundlegender Bedeutung. Die andern Gesichtspunkte, wie sie die beiden genannten Lehrer für das Verständniß des Werkes Christi gegeben hatten, die Bedeutung des Lebens, Wirkens, Leidens, Sterbens, der Auferstehung, der Lehre und Offenbarung Christi, betrachtet er im Lichte der in der Person des Gottmenschen vollzogenen Wiedervergöttlichung der Menschheit, jedoch so, daß sie fast sämtlich auch zu ihrem Rechte kommen; wir finden die soteriologischen Gedanken des Irenäus und Origenes durchweg bei ihm wieder, wie der Verlauf der Darstellung ergeben wird.

Weil das Werk Christi nach kirchlich-athanasianischer Lehre Befreiung von dem Sündenelend ist, in welches die Menschheit durch die Sünde der Stammeltern gerathen war, und weil einerseits diese Sünde Loslösung von dem ursprünglichen Zustande der Gottesgemeinschaft ist, andererseits die erlösende Thätigkeit Christi die Wiederherstellung dieses Urzustandes bezweckt, so ist zur vollen Darlegung und Würdigung der Erlösung aus dem Sündenelend und der Erneuerung der ursprünglichen Begnadigung zunächst eine Darlegung des Urzustandes sowie des Sündenelends der gefallenen Menschheit gefordert.

Die chronologische Anordnung des Stoffes ist die naturgemäße, übersichtlichste und am meisten systematische.

Erster Haupttheil.

Charitologischer und religiös-sittlicher Zustand der Menschheit vor (bezw. ohne) Christus.

(Das Object der Erlösung.)

Erstes Kapitel.

Die ursprüngliche Gottesgemeinschaft der Menschheit¹.

1. **D**er hl. Athanasius erklärt den ursprünglichen Zustand der Menschheit als den einer innigen Lebensgemeinschaft mit Gott, welche in der Theilnahme am göttlichen Logos und der durch diese principiirten Logosebenbildlichkeit begründet war.

Der Logos, das gleichwesentliche Bild des Vaters, erscheint gemäß dem (platonischen) Begriffe der „Theilnahme“, dessen sich Athanasius zur Erklärung fast sämtlicher Dogmen bedient, als die urbildliche Idee der ganzen Welt. Alle Geschöpfe

¹ Möhler, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, S. 123 ff. | Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien (Bremen 1861), S. 104 ff. | Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius (München 1880), S. 152 ff. | Pell, Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung (Passau 1888), S. 5 ff. | Wörter, Die christliche Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit, von den apostolischen Zeiten bis auf Augustinus I (Freiburg 1856 ff.), 283 ff. | Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, S. 565 ff. | Stöckl, Die speculative Lehre vom Menschen II (Mainz), 273 ff. | Harnack a. a. O. II: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, S. 146 ff. | Wendt, Die christliche Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit (Göttingen 1882), S. 40 ff.

1.
Fallvorsum 2.
Gottgefn 2. Logos

L

!

nehmen an dieser Idee theil und werden dadurch Abbilder des Logos, die ihr Urbild, dem höhern oder niedern Grade der Theilnahme an demselben entsprechend, in vollkommenerer oder unvollkommenerer Weise widerspiegeln.

Der Logos ist die Idee alles Seins und Lebens; aus freier Güte lässt er andere an sich participiren, indem er die Weltwesen aus nichts ins Dasein gerufen hat. Alles Creatürliche existirt durch die Parusie (παρουσία) des Logos, des allein an sich seienden idealen Princip, in ihm; das durch diese Parusie einem Dinge eingeprägte Bild seines Prototyps, des Logos, ist seine Wesensidee oder Wesensform, die allein fest und constant bleibt bei allen (accidentellen) Veränderungen. Damit die Creaturen nicht gemäß ihrer eigenen „flüssigen“ Natur — d. h. gemäß dem, was sie als ohne Verbindung mit ihrem Urbilde und ohne Beziehung zu ihm gedachte sind oder besitzen, was dem Gesagten zufolge nicht existent sein kann, ein reines Nichts ist — in die Nichtexistenz zurücksinken, bedarf es in ihnen eines fort und fort Leben und Sein spendenden, mit andern Worten, erhaltenden Princip, und das ist eben ihre Theilnahme an der Idee des Seins, ihre Logosebenbildlichkeit, ihre Wesensform.

Das „Sein“ Gottes, an welchem die Creaturen participiren, erscheint zugleich als Heiligsein, weil sie, am Logos theilnehmend, zugleich an seiner Wesensenergie, dem Heiligen Geiste, Antheil haben; es wäre des göttlichen Logos unwürdig, Unheiliges zu schaffen. Insofern der Logos die Weisheit Gottes ist, haben seine Abbilder den Charakter des Gutseins. Sein, Heiligsein, Gutsein sind in diesem Sinne realiter identisch und nur relativ verschieden, je nach den verschiedenen Relationen und (virtuell) verschiedenen Seiten des einen, trinitarischen Gottes¹. Der Logos ist in dem entwickelten Sinne nichts anderes als die christianisirte „Idee des Guten“ Platos — die christianisirte Idee; natürlich ist Athanasius weit davon entfernt, neben Gott

¹ De incarn. c. 4; Epistola ad Serapionem III, 5; Contra gentes c. 41; De decretis Nicaenae Synodi c. 24; De Trinitate et Spiritu Sancto c. 8; Oratio contra Arianos II, 78.

ein ewiges Ideenreich anzunehmen; sein Glaube an den innergöttlichen Logos als den persönlichen Träger dieser Idealwelt und den Auswirker derselben in der Schöpfung löst für unsern Lehrer die der platonischen Theorie anhaftende Schwierigkeit, zwischen Gott, Idealwelt (Logos) und Realwelt das vernunftgemäße, richtige Verhältniß, die richtige Vermittelung zu finden¹.

Auch die Menschen nahmen als Geschöpfe und wie diese am Logos theil, aber in wesentlich höherer Weise als die unvernünftigen Creaturen. „Da Gott vor allem sich des menschlichen Geschlechtes erbarmte und sah, daß der Mensch gemäß der Art der eigenen Entstehung (Natur) nicht im stande war, immer in seinem Zustande zu verharren, schenkte er den Menschen noch etwas mehr und schuf sie nicht einfach wie alle unvernünftigen (unlogischen) lebenden Wesen auf Erden, sondern machte sie nach seinem eigenen Bilde, indem er ihnen auch von der Kraft seines eigenen Logos mitgab, damit sie, wie einige Schatten des Logos besitzend und ‚logisch‘ geworden, in der Seligkeit verharren könnten, lebend das wahre und wahrhaft den Heiligen zukommende Leben im Paradiese.“²

Durch diese Theilnahme am Logos gewährte ihnen Gott, ein dem göttlichen ähnliches Leben zu führen³; der Mensch war kraft derselben ein vernünftiges Wesen, indem er „θεωρήτης καὶ ἐπιστήμων τῶν ὄντων“⁴ war, d. h. eine richtige Vorstellung von den Dingen und ein wahrheitsgemäßes Urtheil und Verständniß von denselben hatte; er besaß die Kenntniß der eigenen Ewigkeit, die Kraft, von seiner leiblich-geistigen Unsterblichkeit überzeugt zu sein: es ist eine Eigenthümlichkeit unseres heiligen Lehrers, daß er gerade den festen Unsterblichkeitsglauben als Folge sowie als Anzeichen und Beweis der thatsächlichen Unsterblichkeit betont.

In diesem Zustande verharrend, sollte der Mensch „niemals von dem Gottesgedanken ablassen“ noch sich von der

¹ Die Darstellung der Ideenlehre Platos sieh bei Staudenmaier, Philosophie des Christenthums I (Giessen 1840 ff.), S. 83 ff. — Vgl. Teichmüller, Geschichte des Begriffs der Parusie, S. 9 ff.

² De incarn. c. 3.
Sträter, Erlösungslehre.

³ L. c. c. 5.

⁴ Contra gentes c. 2.

2.
Teilnahme des
Menschen an Logos

inc 3.

c. Genl 2

|| L.

Lebensgemeinschaft mit dem Heiligen trennen, sondern die Gnade des Gebers und die Kraft des natürlichen Logos besitzend selig sein und mit dem Göttlichen Lebensgemeinschaft haben, lebend das leidlose, selige Leben der Unsterblichkeit. Denn wenn er kein Hinderniß seiner Gotteserkenntniß hat, so schaut er immer durch seine Reinheit das Bild des Vaters, den Logos, nach dessen Bilde er geworden ist; indem er seine Allvorsehung betrachtet, staunt er voller Bewunderung, hoch emporgehoben über das Sinnliche und jede körperliche Vorstellung, mit dem Göttlichen und Idealen (τὰ νοητά) im Himmel aber durch die Kraft seines Geistes verbunden.“¹

Teilnahme d. Hl. Geistes

Die Theilnahme der Menschen am Logos wurde bewirkt durch den Empfang und Besitz des von demselben ihnen gespendeten Heiligen Geistes, der, dem Logos eigen und seine Wesensenergie, in den Menschen sein Bild ausprägt².

„Der Hauch des Lebens,“ so schreibt Athanasius — gewiß unter dem Einfluß der Irenäischen Urstandslehre — in seinem leider nur in lateinischer Uebersetzung erhaltenen Werk: De Trinitate et Spiritu Sancto c. 18 (cf. c. 21), „den Gott in das Antlitz Adams hauchte (1 Mos. 2, 7) ist der Heilige Geist, nicht die Seele; denn was Gott gehaucht hat, kann er nicht mit ewigem Feuer strafen. Der Heilige Geist ist der Geist des Lebens; indem Adam denselben empfing, wurde er zur lebendigen Seele und erhielt die Gabe der Prophetie.“³

3.

*Lebensbildl. = Natur
& Menschheit*

?

2. Das Formelle, der Mittelpunkt aller Gnaden und Vorzüge des Urstandes liegt in der geistig-physischen Theilnahme am göttlichen Leben; das Bild des Logos ist der Menschheit als ein Princip göttlichen Lebens aufgeprägt.

Schwierig ist die Beantwortung der wichtigen, sich sogleich aufdrängenden Frage, ob diese Lebensgemeinschaft und Ebenbildlichkeit mit Gott ein wesentliches Moment der menschlichen Natur oder etwas über dieselbe Hinausgreifendes gewesen sei.

¹ Contra gentes c. 2; cf. De incarn. c. 11. ² Contra Arianos III, c. 24.

³ In der Erlösungslehre wird über diese Bedeutung des Heiligen Geistes ausführlicher die Rede sein.

Bezüglich dieses Punktes ist zunächst daran zu erinnern, daß Athanasius sich, entsprechend der Richtung und dem Inhalte der christlichen Theologie seiner wie der vorausgegangenen Zeit, mit dem Problem des Verhältnisses von Natur und Gnade noch nicht ex professo beschäftigt hat. Darf man auch auf diese Thatsache nicht allzuviel Gewicht legen, und könnte sie auch nicht alle Schwierigkeiten beseitigen, im Falle unser heiliger Lehrer in dieser wichtigen Frage eine falsche Grundanschauung gehabt hätte, so macht sie es uns doch erklärlich, daß seine Darstellung zuweilen etwas mißverständlich, nicht vorsichtig genug ist, es an der wünschenswerthen Distinction fehlen läßt. Seine Grundanschauung ist aber ganz correct.

Er verbindet mit dem Begriffe der „Logosebenbildlichkeit“, des „Logischen“, der „Theilnahme am Logos“ verschiedene Bedeutungen. Zunächst ist ihm alles Aufsergöttliche, was existirt, logosebenbildlich, weil seiner erwähnten Lehre zufolge alle Creaturen eben dadurch ihr Sein haben, daß sie am allein wahrhaft seienden Logos participiren und so dessen Abbilder sind; und insofern die „Natur“ der Weltwesen manchmal gefaßt wird als diese letztern rein für sich, ohne Beziehung zum Logos, betrachtet, diese Natur aber — weil nichts an Gott nicht Theilnehmendes existent sein kann — nicht existirt, ein Nichts ist, so ist die Logosebenbildlichkeit sämtlicher Creaturen etwas über ihre „Natur“ Hinausgreifendes, das man „übernatürlich“ nennen kann¹. In dieser Auffassung liegt wohl die Quelle für die auffallend klingenden Sätze von der totalen Unfähigkeit der Menschen ihrer Natur nach².

Dem entgegen sieht anderswo Athanasius in der Logosähnlichkeit einen dem Menschen eigenthümlichen Vorzug, der ihm den Gottesgedanken überhaupt ermöglicht; er nennt die unvernünftigen Geschöpfe „unlogisch“, d. h. dem Logos nicht ebenbildlich, im Gegensatz zum „logischen“ Menschen, dem „θεωρήτης καὶ ἐπιστήμων τῶν ὄντων“, der in der Kenntniss Gottes

¹ Cf. Contra Arianos II, c. 80; De incarn. c. 4; Contra gentes c. 41.

² De incarn. c. 11; Contra Arianos II, c. 68 u. a. St.

und seiner eigenen Unsterblichkeit ein seliges Leben der Gemeinschaft mit Gott und dem Himmlischen führte. Demgemäß bestand die Logosebenbildlichkeit des Menschen in allen Gaben und Gnaden, die er mehr besaß als die unvernünftigen Wesen: in seiner vernünftig-geistigen Natur mit der Ausstattung, wie sie in concreto im Urstande gegeben war¹.

3. Eine dritte Anschauung liegt zu Grunde, wenn Athanasius den Heiligen Geist, der das Bild des Logos im Menschen ausprägt, als etwas zum vollendeten Menschen, insbesondere zu seiner vernünftigen Seele Hinzukommendes bezeichnet².

Durchweg wird — und das gilt besonders von den beiden apologetischen Jugendschriften des Heiligen: „Contra gentes“ und „De incarnatione Verbi“ — die Theilnahme des Menschen am Logos als etwas Einheitliches gefaßt, und die einzelnen Momente derselben werden nicht streng voneinander geschieden.

Später sah sich Athanasius den Arianern gegenüber, welche den wesentlichen Unterschied zwischen der Gottessohnschaft des von ihnen als $\kappa\tau\iota\sigma\mu\alpha$ bezeichneten Logos und derjenigen der Heiligen läugneten, veranlaßt und genöthigt, mit Nachdruck zu betonen, daß die Gottessohnschaft dem Logos seiner Natur nach zukomme, während die unsrige nur eine adoptive sein könne — durch besondere Participation an der relativen Eigenthümlichkeit des Logos, seiner Gottessohnschaft (als der ‚causa formalis‘ und ‚exemplaris‘) —, daß sie nicht zur Vollendung der menschlichen Natur gefordert, sondern zu dieser als der fertigen durch göttliche Gnade hinzugefügt sei. Diese Adoptivsohnschaft war auch bei den vorchristlichen Heiligen vorhanden; in ihr müssen wir daher auch den ursprünglichen Zustand der Menschheit erkennen³.

Ist dadurch deutlich zwischen Natur und Gnade unterschieden, so wird dieses noch näher erläutert, und uns zugleich

¹ De incarn. c. 3; c. 11; Contra gentes c. 2.

² De Trinitate et Spiritu Sancto c. 18; c. 21.

³ Contra Arianos II, c. 58; I, c. 39; IV, c. 22, c. 29; De incarnatione et contra Arianos c. 8; De decretis Nicaenae Synodi c. 6. Vgl. hierüber Atzberger a. a. O. S. 157 ff. und die daselbst weiter citirten Stellen.

der Weg gezeigt, diese Distinction im einzelnen näher auszuführen und zu präcisiren durch den prägnanten Satz: „ἡ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέτρεψεν“, die Uebertretung des Gebotes brachte die Menschen auf den Zustand ihrer Natur zurück, so daß sie, wie sie geworden, da sie nicht existirten, so auch die Verweslichkeit und das Nichtsein wieder erwarten mußten. Von Natur hatten sie das Nichtsein, waren nur durch die Parusie und Güte des Logos zum Sein gerufen worden. Da sie sich aber zum Bösen, d. i. zum Nichtseienden, gewandt hatten, verloren sie auch das stete Sein¹. Dieses Citat ist einer der beiden Jugendschriften entnommen und beweist somit, daß Athanasius schon vor seinem antiarianischen Kampfe inhaltlich zwischen Natur und Uebernatur unterschieden hat. Auch beim Niederschreiben dieser Worte scheint unserem Lehrer der Gedanke vorgeschwebt zu haben, daß der Zustand der „Natur“ in dem oben dargelegten Sinne das Nichtexistiren sei; aber andererseits kann er dieses Nichtsein doch nicht absolut verstanden haben, sondern will sagen, alles Sein, welches den Menschen nach ihrer Sünde noch verblieb, gehöre nothwendig zu ihrer natürlichen Wesensconstitution; alles Sein, was sie verloren, nicht. Demnach waren die natürlichen Vorzüge des Menschen: Vernunft und Freiheit, das Gottesbewußtsein, die Unsterblichkeit der Seele²; die übernatürlichen: die Erhebung der Gotteserkenntniss zu der religiös-sittlichen Reinheit, wie sie in Adam thatsächlich vorhanden war, und seine in dieser gründende innige (ethische) Verbindung mit Gott; das durch diese bedingte gottgleiche „Leben“ der Seele hier und im Jenseits; die Unsterblichkeit, oder wie Athanasius sich ausdrückt, „Unverweslichkeit“ des Leibes; endlich die Seligkeit und Leidlosigkeit³.

Um die Anschauung des hl. Athanasius — wie auch mancher anderer, besonders voraugustinischer Väter — über das Verhältniß von Natur und Gnade richtig zu würdigen, darf man

¹ De incarn. c. 4.

² Contra gentes c. 30 sqq.

³ De incarn. c. 4 sqq.; Contra gentes c. 2.

nicht vergessen, daß nach kirchlicher Lehre, so sehr sie auch den Unterschied zwischen Natur und Gnade betont, doch beide Reiche miteinander verwandt sind. Es muß festgehalten werden, daß in der Natur Anknüpfungspunkte für die Gnade vorhanden sind; daß das Natürliche fähig und geeignet ist, nicht nur mit dem Uebernatürlichen verbunden, sondern auch von demselben innerlich durchdrungen, durchleuchtet, verklärt, geadelt zu werden, so daß die scharfe Abgrenzung beider Reiche nicht immer leicht ist. Die Frage nach dem Unterschied von Natur und Gnade ist nicht zu verwechseln mit der nach dem Verhältniß derselben. Athanasius hat immer einerseits an der innigen Verwandtschaft, andererseits aber an dem Unterschied zwischen Natur und Uebernatur festgehalten, so zwar, daß er in seinen apologetischen Jugendschriften mehr die innere Zusammengehörigkeit, in seinen polemischen Schriften mehr die Differenz betont hat, ohne aber jemals das andere Moment auszuschließen. Insofern ergänzen sich seine Werke gegenseitig, stehen aber nicht in Gegensatz zu einander.

Hiernach ist es einseitig und mißverständlich, wenn Voigt¹ das göttliche Ebenbild im Menschen nach Athanasius bezeichnet als „die menschliche Natur in ihrer Centralität selbst, nicht ein ‚donum superadditum‘ derselben“. Dem vollen Begriffe der Logosebenbildlichkeit nach bezeichnet dieselbe das ganze Sein des Menschen mit allen seinen natürlichen und übernatürlichen Vorzügen, so wie es in concreto bei Adam vorhanden war. Allerdings wird anderswo der Begriff der Logosebenbildlichkeit enger gefaßt, so daß er schon mit der Natur des Menschen — wie überhaupt aller Weltwesen — gegeben ist. Der Voigtsche Satz ist, allgemein gefaßt, unrichtig; relativ gefaßt, kann er richtig, kann er aber auch unrichtig sein.

Der tiefste Grund, der uns zuweilen in den Schriften des Heiligen — wie auch anderer Väter — eine formelle Schärfe der Distinction zwischen Natur und Gnade vermissen läßt, liegt

¹ A. a. O. S. 107.

in der Anwendung von Begriffen aus der platonischen Philosophie auf die christliche Lehre, Begriffen, welche 1 theils an und für sich schon als einseitige, mißverständliche erscheinen, 2 theils nicht bestimmt genug sind, um eine Wahrheit wirklich erklären zu können, 3 theils, und vor allem, weil von vornherein dem natürlichen Sein entnommen und auf dieses Anwendung findend, das Uebernatürliche nicht in seiner Distinction von jenem darzustellen und nicht nach seiner ganzen Bedeutung zu erschöpfen vermögen. Alle drei Fehler, besonders die beiden letztern, hat z. B. der Begriff der „Theilnahme“.

Um so mehr muß es hervorgehoben werden, daß Athanasius trotz formeller Unklarheiten den Unterschied von Natur und Uebernatur kennt, betont und würdigt und über das Verhältniß beider die richtige Anschauung hat.

3. Uebrigens blieb der Mensch trotz seiner hohen Logos-ebenbildlichkeit immer Mensch und Geschöpf. In seiner geschöpflichen und nicht absolut vollkommenen Natur lag eine metaphysische Schranke seiner Gottähnlichkeit. Zwischen dem Absoluten und dem zu ihm in Relation Stehenden muß es immer einen Abstand geben. So ist der Satz zu verstehen: „Du hast den Menschen dir ähnlich gemacht, insoweit dieses für den Menschen möglich ist.“¹

4. Die ursprüngliche Gottesgemeinschaft der Menschheit war etwas principiell von Gott allein Bewirktes; aber indem er den Menschen zu göttlichem Leben emporhob, gab er diesem als einem vernünftig-freien Wesen zugleich die Aufgabe, seinerseits freiwillig den Lebensverkehr mit Gott fort und fort activ-ethisch zu unterhalten durch immerwährende, unverrückbare Richtung des Geistes sowie des Lebens und Wirkens überhaupt auf Gott: frei das ihm von Gott Dargebotene zu bestätigen.

Ermöglicht wurde dieses dem Menschen durch die von Gott ihm verliehenen „Schatten des Logos“; seine eigene Kraft

¹ Expos. in Psalm. 11, 9. Hier kann diese kurze Andeutung genügen. Voigt führt a. a. O. S. 108 einige Züge der menschlichen metaphysischen Beschränktheit an. Vgl. auch dazu die Epistola ad Afros episcopos (Editio Maurina I, 2, 712), c. 7 u. 8.

reichte nicht aus, um ihn stets im Zustande seiner ursprünglichen Seligkeit zu erhalten¹. Erleichtert ward ihm die Erfüllung seiner Lebensaufgabe durch das nachdrückliche, aber liebevolle Gebot Gottes — dasselbe erscheint De incarn. 3 als eine Gnade — und durch das Wohnen im Paradiese, welches „durch seine Anmuth geeignet war, den Menschen zur Erfüllung seiner Aufgabe zu locken“.

„Da Gott wufste, dafs der Wille der Menschen sich nach beiden Seiten wenden könne, sicherte er im voraus durch Gesetz und Ort die ihnen gegebene Gnade. Nachdem er sie in sein Paradies eingeführt hatte, gab er ihnen das Gesetz, damit sie, wenn sie die Gnade bewahrten und gut blieben, ein Leben ohne Kummer, Schmerz und Sorge im Paradiese hätten, abgesehen davon, dafs ihnen die Seligkeit und Unverweslichkeit im Himmel versprochen war; wenn sie aber das Gesetz überträten und abfielen und schlecht würden, erkannten, dafs sie die naturgemäße Verweslichkeit im Tode erwarte, und dafs sie nicht mehr im Paradiese leben, sondern aufserhalb desselben dahinsterbend im Tode und in der Verweslichkeit bleiben würden.“²

Wenn der Ausdruck „Paradies“ De incarn. 3 ein figürlicher (τροπικός) heifst, so will Athanasius, bei welchem die allegorische Erklärung der Heiligen Schrift durchweg sehr maßvoll auftritt, nicht etwa das irdische Paradies allegorisch verflüchtigen — das erhellt deutlich aus der soeben angeführten Stelle —, sondern als Abbild und Vorbild des wahren himmlischen darstellen. | „De decretis Nicaenae Synodi“ c. 6 weist unser heiliger Lehrer der Behauptung der Arianer gegenüber, dafs der Logos sogleich bei seinem Entstehen auf Grund seiner von Gott vorausgesehenen sittlichen Bewährung den Namen „Sohn“ erlangt habe, darauf hin, dafs diese Gottessohnschaft sich nicht von derjenigen unterscheide, welche heilige Menschen sich durch gottgefälliges Leben erkämpft, und führt zum Beweise und Beispiel folgendes an: „Adam, der von vornherein die Gnade

¹ De incarn. c. 3.² L. c. c. 3.

empfang und sogleich bei seiner Erschaffung ins Paradies versetzt ward, unterschied sich gar nicht von Henoeh, der nach einem gottgefälligen Leben entrückt ward, noch auch vom Apostel, der, nachdem er sich sittliche Verdienste erworben (μετὰ τὰς πράξεις), ins Paradies emporgerissen wurde, auch nicht vom Schächer, welcher auf Grund seines Bekenntnisses die Verheißung empfing, sogleich im Paradiese zu sein.“ Das Leben der Stammeltern im Paradiese war daher das „wahrhaft den Heiligen zukommende“. Das gemeinsame Formelle des Urstandes und des Zustandes der Seligen ist die innige, in der Betrachtung Gottes gründende Gemeinschaft mit ihm¹.

Die Lebensaufgabe der Menschen ist nach ihrer wichtigsten und formellen Seite die Pflicht immerwährender Gedankenrichtung auf Gott: in der Gotteserkenntniss liegt die Würde und der sittliche Werth des Menschen. „Als Gott das Geschlecht der Menschen durch seinen eigenen Logos schuf, erwog er die Schwäche ihrer Natur, wie sie nicht im stande sei, aus sich den Schöpfer zu erkennen noch überhaupt den Gottesgedanken zu fassen, weil der eine nie geworden, das andere aber aus nichts entstanden ist, weil er unkörperlich ist, die Menschen auf Erden aber mit einem Körper geschaffen sind; und wie die Natur überhaupt gar sehr der Kraft ermangele, den Schöpfer zu erfassen und zu erkennen; da Gott nun wegen seiner Güte erbarmungsvoll war gegen das Geschlecht der Menschen, so liefs er sie nicht ohne seine Kenntniss, damit nicht auch ihre Existenz sinnlos wäre (ὅνα μὴ ἀνόητον ἔχωσι καὶ τὸ εἶναι). Denn welchen Nutzen hätten die geschaffenen Menschen, wenn sie ihren Schöpfer nicht erkannten? Wie wären sie ‚logisch‘ ohne Erkenntniss des väterlichen Logos, in dem sie auch geschaffen sind? Würden sie sich doch gar nicht von den ‚unlogischen‘ Wesen unterscheiden, wenn sie nur Irdisches erkannten! Und warum schuf sie Gott, wenn er nicht von ihnen erkannt werden wollte? Deshalb theilte er in seiner Güte ihnen von seinem eigenen Bilde, unserem Herrn Jesus

de inc. c II.

¹ Cf. Expos. in Psalm. 57, 9; 83, 8 sqq.

Christus, mit, auf dafs sie durch diese Gnade das Bild erkennend, d. h. den Logos, durch ihn auch die Erkenntnifs des Vaters gewinnen könnten und so in der Betrachtung des Schöpfers ein wahrhaft seliges und glückliches Leben führten.“¹

Auf zwei Wegen gelangte der Mensch zur Erkenntnifs Gottes; er konnte entweder ¹ von seiner Seele oder ² von der Außenwelt ausgehen. Im Urstande kommt fast ausschliesslich der erstere, schwierigere und wichtigere in Betracht, der zweite nur als dessen Ergänzung². Derselbe soll überhaupt nur dann den erstern ersetzen, wenn dieser — wegen religiös-sittlicher Degeneration — zu schwierig und mühsam geworden ist³.

1. In dem Bilde des Logos, das der Mensch in seiner Seele besitzt, schaut er wie in einem Spiegel⁴ das Urbild, den Logos, und in ihm den Vater. „Wenn er kein Hindernifs der Erkenntnifs des Göttlichen hat, so schaut er immer durch seine Reinheit das Bild des Vaters, den Logos, nach dessen Bilde er geworden, und in ihm den Vater.“⁵

(2. = Einsicht)
p. 29.

Athanasius nimmt in der Seele eine Art nothwendiger Beziehung zu Gott an in dem Sinn, dafs der Mensch dem Wesen seines vernünftigen Geistes nach erkennen und wissen müsse, dafs er, insbesondere seinem immateriellen Theile nach, dem Logos, seinem Schöpfer, ebenbildlich sei, ohne dafs wir aber zu entscheiden vermögen, wie der Anschauung unseres Lehrers zufolge diese erste Erkenntnifs als Grundlage unserer Gotteserkenntnifs zu stande kommt, ob apriorisch oder aposteriorisch. Auch wenn letzteres der Fall, ist kein Widerspruch mit der Auffassung des hl. Athanasius gegeben.

Die Gotteserkenntnifs aus der Seele ist auf Grund dieser Voraussetzung als eine intuitive Erhebung des Geistes zu Gott zu denken und ist das christianisirte „Schauen der Ideen“ Platos; erscheint ja der Logos als der Träger des göttlichen Ideenreiches, die Idee alles Seins und Gutseins.

¹ De incarn. c. 11.

² Contra gentes c. 2.

³ L. c. c. 34.

⁴ L. c. c. 34.

⁵ L. c. c. 2; De incarn. c. 11.

Durch diese platonisch-intuitive Erklärung der Gotteserkenntnis gewinnt der heilige Kirchenlehrer die Möglichkeit, mit besonderem Nachdruck auf den ethischen Charakter derselben hinzuweisen, auch hierbei sich in platonischem Gedankenkreise bewegend. Der Mensch konnte nämlich nur so lange in seiner Seele den Logos in einer — für ihn möglichen — vollkommenen Klarheit sehen, als die Seele, der Spiegel des Logos, völlig ungetrübt war; getrübt aber wird die Seele, wenn sie „mit den Körpern verkehrt und körperliche Begierden hat“¹.

Demgemäß kam die Gotteserkenntnis formaliter zu stande durch Hinwendung des denkenden bzw. betrachtenden Geistes auf Gott; aber der Grad der Klarheit dieser Erkenntnis war von dem Grade der Reinheit, d. h. der sittlichen Vollkommenheit des Geistes innerlich und nothwendig abhängig; und darum lag in der urständlichen Gotteserkenntnis zugleich der Inbegriff aller Tugend.

Hiernach ist die herrliche Schilderung des religiös-sittlichen Zustandes der Menschheit im Urstande zu verstehen: „Wenn der Geist des Menschen nicht mit den Körpern verkehrt und nichts von der körperlichen Begierde von außen beigemischt hat, sondern ganz oben ist, mit sich selbst seiend, wie er anfangs geworden war, dann erhebt er sich, nachdem er das Sinnliche und alles Menschliche überschritten hat, hoch empor, und den Logos schauend sieht er in ihm auch den Vater des Logos, indem er sich über seinen Anblick erfreut und in der Sehnsucht nach ihm erneuert wird. So erzählen die heiligen Schriften von Adam, daß er mit Innigkeit und Festigkeit (*ἀνεπαίσχυντον παρρησίᾳ*) seinen Sinn auf Gott gerichtet und im Schauen des Idealen, das er im Paradiese hatte, mit den heiligen Dingen in Lebensgemeinschaft gestanden habe.“²

Hat auf der einen Seite diese Athanasianisch-platonische Lehre von der intuitiven Betrachtung Gottes den Vorzug, daß sie das religiöse und sittliche Leben des Menschen als etwas

¹ Contra gentes c. 2.

² L. c. c. 2.

c. gent 2.

festl.

innerlich Verbundenes und Bedingtes fasst, so scheidet sie doch auf der andern Seite zu wenig methodisch und formell zwischen diesen beiden Momenten, indem sie mit der sittlichen Reinheit des Geistes sogleich die Intuition als gegeben zu betrachten, die nothwendige Vermittlung zwischen jener und dieser zu übersehen scheint. „Wenn die Seele sich allen Sündenschmutzes, der sie befleckt hat, entledigt und nur die logos-ebenbildliche Reinheit bewahrt, so schaut sie, da ja nun diese Reinheit ohne Makel strahlt, wie in einem Spiegel den Logos.“¹ „Wenn der Mensch kein Hinderniß der Erkenntniß des Göttlichen hat, so schaut er immer durch seine Reinheit den Logos.“² Aber die Hinwegräumung des Hindernisses, die ethische Reinigung, kann doch in der That nur die Bedingung der wirklichen Gotteserkenntniß bzw. des Grades der Vollkommenheit derselben sein; sie ist nur die ‚causa efficiens‘ der Möglichkeit dieser Erkenntniß bzw. des Grades ihrer Vollkommenheit; damit jedoch diese Potentialität actuell werde, bedarf es eines besondern freien Actes des Geistes.

Nach dem Willen Gottes sollte sich der Mensch niemals vom Gottesgedanken abwenden³; seine Seele, die wegen ihrer beweglichen Natur niemals ohne Bewegung sein kann, bewegte sich, solange sie noch ganz mit sich selbst war, fort und fort dem Logos zu⁴. Daraus folgt, daß alle Erkenntniß des Menschen nichts anderes war als der Gottesgedanke; daß er alles betrachtete in Beziehung zu Gott; daß er in allem das Göttlich-Ideale sah.

Die Wahrheit im Geiste des urständlichen Menschen war etwas formell durchaus Einheitliches, indem alle einzelnen Erkenntnisse, Gedanken und Ideen, welche der Mensch, sei es hinsichtlich des Göttlichen oder des Geschöpflichen, des Geistigen oder des Körperlichen, hatte, sich um einen Punkt, eine Centralidee gruppirten: Die Idee der „Urwahrheit“⁵, des Logos als des Urbildes des Menschen — insbesondere seinem

¹ Contra gentes c. 34.² L. c. c. 2.³ L. c. c. 2.⁴ L. c. c. 2; cf. c. 4.⁵ Expos. in Psalm. 88, 2.

höhern Wesen nach — sowie der Gesamtschöpfung; so zwar, dafs die Idee des Logos alle Erkenntnifs formell vollendete ¹.

5. Die erwähnten Mängel der dargelegten Urstandslehre bestehen nicht sowohl in positiv unrichtigen Behauptungen, als vielmehr in ausschließlicher und einseitiger Betonung einzelner von den richtigen Momenten eines Objectes mit Aufserachtlassung, nicht aber directer Läugnung anderer. Sie bedürfen daher der Ergänzung, nicht der Berichtigung; und wird die Urstandslehre so ergänzt, so tritt ihr Grundgedanke ebenso scharf und dabei correcter hervor.

Dieser fundamentale Gedanke, in dessen consequenter und einheitlicher Durchführung die Gröfse und das Anziehend-Originelle dieser Lehre liegt, ist die (mehrfach erwähnte) Idee der Lebensgemeinschaft mit Gott. Das Formelle aller Gaben und Gnaden, welche der Schöpfer durch seinen Logos an das Aufsergöttliche spendet, ist die „Theilnahme“ am göttlichen Sein und Leben; und diese erscheint im urständlichen Menschen als eine besonders innige und vielseitige; was er auch besafs, alles war nur eine Seite dieser „Theilnahme“, durch die er Ebenbild des Logos und damit seiner ganzen geistig-leiblichen Natur nach mit allen Kräften und Fähigkeiten über das Menschliche hinaus in eine höhere, göttliche Lebenssphäre erhoben war.

A n h a n g.

Die Psalmenerklärungen des hl. Athanasius.

Wir haben im vorhergehenden einige Stellen aus den „Expositiones in Psalmos“ citirt. Da wir auf diese Psalmenerklärungen auch noch an einzelnen andern Stellen zurückkommen werden, so mögen hier einige kritische Bemerkungen über dieselben angefügt werden.

¹ In den nächsten Abschnitten sprechen wir noch näher über die Gotteserkenntnifs, insbesondere auch über die aus der Aufsenwelt.

1. Es sind uns mehrere Commentare zum Psalterium überliefert, welche den Namen unseres heiligen Lehrers tragen. In der Maurinerausgabe von 1777 stehen im zweiten Theile des ersten Bandes die ¹„Expositiones in Psalmos“ und dazu die zuerst von Felckmann edirten ²„Fragmenta commentariorum in Psalmos“. Diese Erklärungen standen auch schon in der Pariser Ausgabe von 1648. In dem dritten Bande der Maurinerausgabe, welcher nach 1648 edirte Werke, die dem hl. Athanasius zugeschrieben werden, enthält, finden sich dazu noch ³„Supplementa“ und die ⁴Ἑρμηνεία τῶν ψαλμῶν, „Interpretatio Psalmorum“, welches Werk auch den Namen „περὶ ἐπιγραφῆς ψαλμῶν“, „De titulis Psalmorum“ trägt. Es ward von Andreas Schottus S. J. zu Augsburg gefunden und war später im Besitze von Lucas Holsten, der es dem Cardinal Franz Barberini schenkte. Im Jahre 1746 gab Cardinal Antonelli es heraus mit einer längern, sehr lesenswerthen Einleitung, in welcher er namentlich die Echtheit des Werkes beweisen will. ⁵Dazu kommen noch die vom Cardinal Pitra 1888 in den „Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata“ edirten Fragmente. Was uns sonst noch als Athanasianische Psalmenerklärungen überliefert ist, kann unter Hinweis auf die genannte Antonellische Einleitung übergangen werden.

Ueber die Supplemente und Fragmente sei bemerkt, daß sie, soweit echt, theils den „Expositiones“ zuzuweisen, theils andern dem hl. Athanasius zugeschriebenen Werken entnommen sind. So steht der in den Fragmenten (in der Benediktinerausgabe) citirte Commentar zum Psalm 44, 11 in der echten „Epistola ad Marcellinum“.

Sehen wir von diesen Bruchstücken ab, so bleiben uns als Hauptwerke die ¹„Expositiones“ und die ⁴„Interpretatio“. Der Text beider Schriften ist kritisch nicht zuverlässig. Die „Expositiones“ stammen aus verschiedenen Codices, sind vielfach aus Catenen ausgeschrieben, welche aus Stellen mehrerer Väter zusammengefügt sind, so daß nicht immer zu entscheiden ist, von wem die einzelne Erklärung herrührt. Was die „Interpretatio“ angeht, so klagt der Cardinal Antonelli selbst darüber, daß der Text an manchen Stellen verderbt gewesen sei, und hat daher theils Lesarten aus einem andern ihm zugänglich gewordenen Codex, theils eigene Conjecturen beigefügt. Namentlich bereitete es Schwierigkeiten, daß die Psalmentexte mit den — durchweg sehr knappen — Erklärungen zusammenhängend geschrieben waren.

Es gibt, wenn wir alle unter dem Namen des Heiligen überlieferten Psalmencommentare berücksichtigen, Verse, von welchen bis zu drei oder vier ihm zugeschriebene Erklärungen, und zwar selbständige Erklärungen, aufgezeichnet sind! Wir werden wohl auf die Herstellung eines kritisch zuverlässigen Textes der beiden Hauptwerke verzichten müssen.

Der dogmatische und apologetische Inhalt der Athanasianischen Schriften wird kaum vermehrt durch die Psalmencommentare; allerdings finden wir in denselben mehrere charakteristische und bedeutsame Stellen über die heilige Eucharistie, welche jedenfalls nicht übersehen werden dürfen, da die beiden Commentare sehr alt sind. Wichtig sind die Erklärungen auf dem Gebiete der Ascese, des praktischen christlichen Lebens. Man lese nur den Commentar zum 118. Psalm nach beiden Texten!

2. Um die Frage nach der Echtheit beider Exegesen zu entscheiden, werden wir auf die rein sprachliche Seite nicht recurriren. Ist dieses Argument, wie auch Montfaucon bemerkt, überhaupt schon unsicher, nicht zuverlässig, so kommt hier besonders in Betracht, daß erstens der Text unkritisch ist, und daß zweitens gerade beim hl. Athanasius eine außerordentlich große stilistische und sprachliche Verschiedenheit in den unzweifelhaft echten Schriften vorwaltet. Eine aufmerksame Lectüre und Vergleichung der systematischen Jugendschriften „Contra gentes“ und „De incarnatione Verbi“ — der hochrhetorischen „Apologia ad imperatorem Constantium“, auf Grund deren man den Heiligen mit Cicero verglichen hat — und der ohne streng logische Ordnung, manchmal etwas hastig geschriebenen „Orationes contra Arianos“ beweist das deutlich.

Zunächst behaupten wir: Die „Expositiones“ und die „Interpretatio“ können nicht von demselben Verfasser herrühren. Sind auch Anknüpfungs- und Vergleichungspunkte vorhanden, sind auch die Erklärungen mancher Verse und Psalmen inhaltlich mehr oder weniger verwandt, so findet sich doch vieles nicht Uebereinstimmende und Widersprechende. Man vergleiche beispielsweise nur die „Expositio“ und „Interpretatio“ zum Psalm 15 — wobei besonders die Berufung auf den Apostel für die Erklärung der „Expositio“ zu beachten ist —; die Exegese des „Filiis Core“ im Psalm 44 und an andern Stellen in beiden Commentaren; die Interpretation des Psalms 77 in beiden: es erscheint undenkbar, daß derselbe Schriftsteller die auf die ägyptischen Plagen bezüglichen Psalmverse in doppelter, so grund-

verschiedener Weise commentirt habe. Zu weit würde es führen, wollte man alle Differenzen hier angeben. Insbesondere muß sich jedem Leser die Beobachtung aufdrängen, daß die allegorische Erklärung des Textes in den „Expositiones“ gemäßigt auftritt, mit Vorsicht angewandt wird, während sie in der „Interpretatio“ oft übertrieben wird, so daß im großen und ganzen die erstere Erklärung uns mehr zusagt als die zweite. Namentlich findet sich von der allegorisch-mystischen Erklärung der hebräischen Wörter, wie sie in der „Interpretatio“ so oft und mannigfaltig gegeben wird, in den „Expositiones“ kaum eine Spur. Wie sollte derselbe Lehrer z. B. die Psalmen 18 und 103 in so total verschiedener Weise erklärt haben! In den „Expositiones“ werden die einschlägigen Stellen dieser Psalmen auf die Natur bezogen, in der „Interpretatio“ wird alles mystisch gedeutet. Charakteristische Differenzen finden sich auch in den Commentaren der Psalmen 104, 113 und anderer.

37

3. Der Grundtext der „Expositiones in Psalmos“ ist vom hl. Athanasius geschrieben. Die „Interpretatio“ rührt daher nicht von ihm her.

Was zunächst die Tradition angeht, so beruft sich Montfaucon besonders auf Theodoret¹, eine alexandrinische Chronik aus dem 7. Jahrhundert, den Papst Hadrian I. und Spätere. Diese führen Stellen aus den „Expositiones“ als vom hl. Athanasius herrührend an.

Wir sind nicht berechtigt, von dieser Tradition abzugehen. Dieselbe wird durch innere Gründe gestützt; die Zeugnisse, welche Antonelli für die Echtheit der „Interpretatio“ angibt, sind nicht entscheidend, stellen sich im Gegenteil, etwas näher besehen, als Beweise für die Echtheit der „Expositiones“ dar. Der hl. Hieronymus schreibt dem hl. Athanasius ein Buch „De titulis psalmorum“ zu; dieses könnten, so meint Antonelli, nicht die von den Benediktinern edirten „Expositiones“ sein, auf welche der Name nicht passe; es

¹ Montfaucon bemerkt, daß vielleicht die Worte nicht von Theodoret, aber sicher doch von einem „Amanuensis antiquissimus“ stammen. Sieh die Einleitung zu den „Expositiones“ in der Benediktinerausgabe. Weil daselbst die Zeugnisse der Tradition eingehend dargelegt werden, und zudem der Athanasianische Ursprung der „Expositiones“ bisher noch nicht in ernst zu nehmender Weise angefochten worden ist, noch überhaupt mit Grund angefochten werden kann, so möge der kurze Hinweis auf die genannte Einleitung genügen.

müsse vielmehr darunter die „Interpretatio“ verstanden werden. Aber jene Bezeichnung entspricht auch sehr schlecht diesem Commentar und ist, mag sie sich nun auf die eine oder auf die andere Erklärung beziehen, recht unglücklich gewählt. Die zweite Synode von Nicäa hat dann — darauf beruft sich Antonelli weiter — dieses vom hl. Hieronymus „De titulis psalmorum“ genannte und dem hl. Athanasius zugeschriebene Buch als „Ἑρμηνεία τῶν ψαλμῶν“ („Interpretatio Psalmorum“) bezeichnet und behauptet, unser heiliger Lehrer habe diesem Werke die „Epistola ad Marcellinum“ als Einführung vorangesetzt. Wenn wir aber diesen Brief mit beiden Commentaren zusammenstellen und vergleichen, so kann es uns gar nicht zweifelhaft sein, daß er nicht der „Interpretatio“, sondern den „Expositiones“ als Einleitung gedient habe; und sonach sind unter der „Ἑρμηνεία“ des Concils, welche von ihm als identisch mit dem seitens des hl. Hieronymus unserem Kirchenvater zugewiesenen Werke „De titulis Psalmorum“ gefaßt wird, die „Expositiones Psalmorum“ zu verstehen.

Es läßt sich nicht verkennen, daß der Inhalt der „Expositiones“ viel besser mit dem der unzweifelhaft echten Athanasianischen Schriften, insbesondere der „Epistola ad Marcellinum“, stimmt als derjenige der „Interpretatio“. Man vergleiche z. B. die Erklärung von Psalm 44, 2 nach beiden Exegesen mit De decretis Nicaenae Synodi c. 21; De sententia Dionysi c. 2; Contra Arianos III, c. 67; IV, c. 24; Epist. ad Serapionem II, c. 9; die Erklärungen von Psalm 18 mit Contra gentes c. 27; Epist. ad Serapionem II, c. 3; von Psalm 103, 24 mit De decret. Nicaenae Synodi c. 17; Contra Arianos I, c. 19; II, c. 5; c. 32; c. 71; IV, c. 7; von Psalm 131, 11 mit De Trin. et Spir. Sancto c. 11 — Zusammenstellungen, die sich leicht vermehren lassen. In allen Werken des Heiligen finden wir eine gemäßigte Schriftallegorese angewandt; die übertrieben spiritualistische Mystik der „Interpretatio“ paßt nicht zu dem bei aller philosophischen Tiefe doch in Leben und Schrift so einfachen, praktischen Sinn des großen Bischofs.

Insbesondere steht die „Epistola ad Marcellinum“, in welcher Athanasius Allgemeines über die Psalmen sagt, Regeln für ihren Gebrauch und für ihre Erklärung gibt — übrigens wohl eines der schönsten Werke des Heiligen, welcher darin ein Verständniß der Psalmen zeigt, das uns noch jetzt nach mancher Richtung als Beispiel und Vorbild dienen kann —, nur mit den „Expositiones“, nicht aber mit der „Interpretatio“ im Zusammenhange. Dies erhellt

aus einer Vergleichung des Commentars, wie ihn jener Brief zu manchen Psalmenstellen gibt (z. B. zu Psalm 18; 23; 32, 6; 68, 5 f.; 71, 10), mit dem der „Expositiones“ und der „Interpretatio“. Namentlich muß auch hier wieder betont werden, daß die Regeln der „Epistola ad Marcellinum“ auf eine gemäßigte Allegorese in der Schrifterklärung hinzielen. Es ist wohl am richtigsten, anzunehmen, daß der Brief den „Expositiones“ als Einführung oder Begleitschreiben gedient habe. Die Angabe des nicänischen Concils ist auf dieses Verhältniß zu beziehen.

Was die von Antonelli für die Echtheit der „Interpretatio“ beigebrachten innern Argumente betrifft, so lassen sie sich großentheils ebenso für die der „Expositiones“ anführen. Ueber die allegorische Schrifterklärung, auf welche der gelehrte Cardinal sich besonders beruft, haben wir schon gesprochen. Gerade in den „Expositiones“ ist sie so angewandt, wie es dem Charakter des heiligen Athanasius, seiner Lehre und seinen Schriften entspricht. — Die Eintheilung des Psalmentextes ist in beiden Commentaren die gleiche.

Montfaucon macht darauf aufmerksam, daß in den „Expositiones“ oft auf die antitrinitarische Häresie Rücksicht genommen wird; in der Erklärung zu Psalm 21, 22 kommt das „ὁμοούσιος“ vor. Die charakteristische Grundidee des Heiligen über die charitologische und sittliche Umgestaltung und Erneuerung der Menschheit durch Christi Existenz und Leben kommt z. B. in den Exegesen der Psalmen 15, 88, 44 (Vers 8) zur Geltung.

Die Beweise von Antonelli lassen keinen vernünftigen Zweifel daran übrig, daß auch die „Interpretatio“ ein sehr alter Commentar ist. Vermuthlich ist er zu Anfang des vierten oder zu Ende des dritten Jahrhunderts in Alexandrien von einem Schüler des Origenes verfaßt worden, woraus sich auch erklärt, daß er an einzelnen Stellen mit dem Commentar des heiligen Athanasius inhaltlich verwandt ist.

4. Der Text der „Expositiones“, wie er uns vorliegt, rührt im großen und ganzen von Athanasius her; dagegen läßt sich nicht von jeder Stelle mit Bestimmtheit sagen, ob sie Athanasianisch sei oder nicht. Einiges ist auf den ersten Blick als Interpolation kennbar (z. B. zu Psalm 103, 3; 117, 12); es finden sich Differenzen und Widersprüche in der Exegese. Der Text ist hier verstümmelt, dort erweitert; gegen Schluß wird er besonders

lückenhaft. Die Commentare mancher Psalmen sind eingehend, vor-
trefflich (z. B. zu Psalm 49; 71; 88), diejenigen anderer oberflächlich,
dürftig (z. B. zu Psalm 83; 123; 124).

Dafs aber der Grundtext eine zusammenhängende Erklärung
gewesen ist, erhellt aus dem einheitlichen Charakter der An-
lage im ganzen und in einzelnen Momenten, z. B. in den Inhalts-
angaben der Psalmen; daraus, dafs sich die allegorische Interpretation
im allgemeinen in denselben Grenzen hält; dafs wiederholt auf Vor-
hergehendes verwiesen wird, und sich die Erklärungen vieler Psalmen
zusammenhängend aneinander anschliessen (vgl. zu Psalm 66; 75;
80; 88; 89; 90; 92; 138; 140; 142 und manche andere Stellen).

5. Athanasius beruft sich des öftern in den „Expositiones“ auf
Aquila, Theodotion, Symmachus; sehr häufig ist von der
„Häresie“, „den Häuptern der Häresie“ die Rede; das „ὁμοούσιος“
kommt auch vor. Aus allem dem ist zu schliessen, dafs die „Ex-
positiones“ nicht ein Werk seiner Jugend sein können. Wann er es
verfaßt hat, dürfte schwer zu entscheiden sein; wahrscheinlich ist
es von ihm in der Zurückgezogenheit einer Verbannung geschrieben
worden. Die „Epistola ad Marcellinum“ und die „Expositiones“ legen
an manchen Stellen den Gedanken nahe, dafs der Verfasser schon
heftig angefeindet worden ist; der Ton ist aber sonst ein ruhiger,
nicht polemischer.

Man hat gerade auf das unruhige Leben des Heiligen hingewiesen
und gefragt, wo er die Zeit zu einem solchen Commentar habe finden
können, zumal wenn man annehme, dafs er ausserdem noch andere
exegetische Schriften verfaßt habe (sieh deren, sicher nicht sämtlich
echte, Fragmente in der Maurinerausgabe und bei Pitra).

Aber für einen Mann, welcher eine solche tiefe und eingehende
Kenntniß der Psalmen besafs, welcher dieselben so gründlich ver-
stand, wie es die unzweifelhaft echte „Epistola ad Marcellinum“ that-
sächlich zeigt, konnte ein Commentar zu den Psalmen keine besondern
Schwierigkeiten haben.

59
Zeit e n p .

Zweites Kapitel.

Die ethisch-physische Trennung der Menschheit von Gott.
Das Sündenelend und die erlösenden Veranstaltungen seitens
des Logos bis zu seiner Incarnation¹.

1. Die Menschen verblieben nicht in ihrem heiligen und seligen Zustande, sondern wandten sich von Gott ab. Eine doppelte Betrachtung der Welt war für den Menschen möglich: er konnte, in derselben das Bild und den Beweis des Logos sehend, sich immerfort über das Sinnenfällige zum Göttlich-Idealen erheben; und dann war seine Weltbetrachtung nichts anderes als eine Seite der steten Geisteshinwendung auf Gott — der Erfüllung der menschlichen Lebensaufgabe —; er konnte aber auch beim Sinnlichen und Creatürlichen als solchen stehen bleiben; dann unterliefs er den geistigen Verkehr mit Gott, den er immer und in allem unterhalten sollte; und diese Hinwendung des Geistes zur bloßen Creatur und seine Abwendung von Gott war das Wesen der Sünde, des Abfalls von Gott, dessen Entstehung uns also beschrieben wird: „Der Schöpfer wollte, daß die Menschen in ihrem Zustande verblieben. Die Menschen aber vernachlässigten das Vorzüglichere und wurden träge in der Erfassung (κατάληψις) desselben und suchten das ihnen Näherliegende. Näher aber war der Körper und seine Sinne. Daher wandten sie vom Geistigen den Blick ab und begannen sich selbst zu betrachten. Sich selbst aber betrachtend, dem Körper und dem Sinnlichen anhangend und wie getäuscht in dem Eigenen, geriethen sie in Begierde nach sich selber, indem sie das Eigene der Betrachtung des Göttlichen vorzogen. Indem sie dann in diesem Streben verharrten und sich nicht von dem Nächstliegenden trennen wollten, fesselten sie mit den Vergnügungen des Körpers ihre Seele, die verwirrt und befleckt war von jeglicher Begierde; ganz vergassen sie ihre ursprüngliche, von Gott empfangene Kraft.“

¹ Sieh hierüber die oben S. 15 angegebene Literatur.

„Die Wahrheit des Gesagten kann man an den ersten Menschen ansehen. Auch sie verschmähten, solange sie den Geist auf Gott und seine Betrachtung gerichtet hielten, die Betrachtung des Körpers. Als sie aber auf den Rath der Schlange vom Gottesgedanken sich abgewendet hatten und sich selbst zu betrachten begannen, da geriethen sie in Begierde nach dem Körper und erkannten, dass sie nackt waren, und ob dieser Erkenntniss schämten sie sich. Sie erkannten, dass sie entblößt waren, nicht sowohl von Kleidern, als von der Erkenntniss Gottes, und ihren Sinn auf das Entgegengesetzte gerichtet hatten.“¹

Die Entstehung der Sünde in der reinen und gottähnlichen Natur des ersten Menschen zu erklären, ist eines der schwierigsten Probleme aus der Urgeschichte, ja aus der Geschichte der Menschheit überhaupt. Es ist daher ein glänzendes Zeugnis für den tief speculativen Geist des Athanasius, dass er einige wichtige Momente angibt, deren Würdigung und gegenseitige Verbindung wohl geeignet ist, in etwas das Dunkel dieses Mysteriums aufzuhellen, dessen volle Klärung niemals dem forschenden Menschengenisse gelingen wird.

Das Böse ist nicht aus dem Guten, noch im Guten, noch durch das Gute; sonst wäre dieses nicht mehr gut, da es eine gemischte Natur hätte². Als directer (contradictorischer) Gegensatz des Bösen, des Nichtseienden, kann das mit dem Seienden realiter identische Gute nicht mit jenem in innerem Zusammenhang stehen, noch mit ihm zusammen in einem Subjecte und in gleicher Hinsicht existiren. Das Böse stammt nicht vom Schöpfer und ist als etwas für die Natur Accidentelles (συμβεβηκε), ja als etwas Naturwidriges zu bezeichnen.

Das mußte Athanasius besonders in seinen zur Bekämpfung der apollinaristischen Häresie verfaßten Schriften — deren Echtheit später vertheidigt werden soll — betonen. Von einem falschen, einseitig formalen Freiheitsbegriffe ausgehend, stützten

¹ Contra gentes c. 3.² Contra gentes c. 2; c. 6; cf. c. 7.

2.
Ursprung d. Bösen
27

die Apollinaristen ihre Lägung der vernünftigen Seele in Christo darauf, daß sie behaupteten, Christus habe, wenn er eine solche gehabt hätte, sündigen können; ja manche schritten noch weiter und stellten den Satz auf, Christus habe in diesem Falle sündigen müssen, weil in einer wahren menschlichen Seele die Sünde nicht fehlen könne; sonst sei Christi Seele durch Zwang niedergehalten worden.

Um solche Einwände zu entkräften, griff unser heiliger Lehrer naturgemäfs auf den Urstand der Menschheit zurück. „Adam war logisch von Natur, frei seinem logischen Wesen nach, hatte keine Kenntniß des Bösen, sondern erkannte nur das Gute und war wie einer Willensrichtung (μονότροπος).“¹ „Gott schuf den ersten Menschen sündelos der Natur nach und frei in seinem Willen. Seit der Uebertretung des göttlichen Gesetzes wurde der Mensch für die Zusaat des Feindes, d. i. die Sünde, empfänglich.“² „Wenn Sündelosigkeit nur durch Zwang möglich ist, so ist Sündigen naturgemäfs, und der Schöpfer der Natur Bewirker der Sünde. Dies ist aber blasphemisch. Die Sünde muß accidentell sein, die Sündelosigkeit ist naturgemäfs.“³

3. Wie konnte in der reinen, guten, logosebenbildlichen, in inniger Lebensgemeinschaft mit dem Schöpfer stehenden menschlichen Natur das Entsetzlichste, die Sünde, entstehen? Dadurch, daß ein äußeres, gottfeindliches Princip, der Teufel, das Böse in die Natur des Menschen „säete“⁴. Indessen faßt Athanasius, wenn auch seine Lehre zu der Anschauung zu führen scheint, es habe ohne einen äußern Versucher gar nicht zur Sünde kommen können, doch die Freiheit des Menschen — einen wesentlichen Zug des göttlichen Ebenbildes⁵ — von vornherein als Wahlvermögen zwischen Gut und Böse auf und nimmt daher sofort die Möglichkeit des Abfalles an. Wie ist das zu vereinigen?

¹ Contra Apoll. II, c. 6.² L. c. I, c. 15; cf. c. 7.³ L. c. II, c. 9; cf. Contra gentes c. 7; Vita S. Antonii c. 20.⁴ Contra Apoll. II, c. 9. ⁵ L. c. II, c. 6.

Die Möglichkeit der Sünde war an und für sich sogleich gegeben; aber es ließen — wenn wir von andern Gnaden ganz absehen — sowohl das Verlangen („die Sehnsucht“) ¹ der Menschen, immer in dem Zustande zu bleiben, in welchem sie waren, dem der höchsten Glückseligkeit in der Gottesgemeinschaft, als auch die furchtbare Strafandrohung Gottes für ein Verlassen dieses sie völlig befriedigenden Zustandes das Verlangen nach etwas anderem, nach der vom Schöpfer losgelösten Creatur, nicht im Menschen entstehen. Die Hinwendung zu der bloßen Creatur konnte ihnen nur als etwas Schädliches und Furchtbares, in keiner Hinsicht als etwas Angenehmes erscheinen. Erst als ein äußerer, gottfeindlicher Versucher dem Geiste des Menschen vorzustellen suchte, daß die Betrachtung der bloßen Creatur etwas Angenehmes und daher Erstrebenswerthes sei, wurde diese Betrachtung, d. h. der Abfall von Gott, der an und für sich von vornherein in der Macht des Menschen gelegen hatte, psychologisch denkbar. (Hiernach haben auch das Gebot Gottes und die Strafandrohung erst ihre echte, volle Bedeutung in Hinsicht auf die von ihm vorhergewufte Versuchung des Menschen durch den Teufel.)

Der Teufel, der einstens aus sich selbst die Schlechtigkeit erfunden hatte, täuschte die Menschen und verführte sie, sich von Gott ab- und den der Vernichtung unterworfenen und verderbenbringenden Dingen (τὰ τῆς φθορᾶς) zuzuwenden ².

Die Wurzel für die Entstehung der Sünde im Menschen war Arglosigkeit und Sorglosigkeit (ἀμέλεια) dem versuchenden Teufel gegenüber. Die Sünde selbst war ihrem Urgrunde nach eine Trägheit, ein Mangel an geistiger Energie, sich über das Sinnliche hinaus zu Gott zu erheben ³.

Indem die Menschen so das Gesetz übertraten, wurden sie für die Zusaat des bösen Feindes empfänglich ⁴. Durch die Betrachtung des Leibes und der sinnlichen Welt entstand

¹ Contra gentes c. 2.

² De incarn. c. 5.

³ Contra gentes c. 3; De incarn. c. 6; c. 10.

⁴ Contra Apoll. I, c. 15.

in ihnen die sinnliche Begierde. „Weichend von der Betrachtung des einen, seienden Gottes und der Sehnsucht nach ihm, stürzten sie sich in die verschiedenen und mannigfaltigen Begierden des Körpers.“ Und da die menschliche Seele vermöge ihrer Freiheit auch die Glieder des Leibes sowohl zum Guten als zum Bösen benutzen kann, so richtete sie auch diese auf das Böse.

Handin

So durchlief die Sünde die drei Stadien: Gedanke, Begierde, äufsere That. Mit dem ersten dieser Momente war nach der Auffassung unseres heiligen Lehrers der Begriff des Abfalls von Gott formaliter schon gegeben, daher sind Begierde und That nur integrale Momente der Sünde.

habitus

Letztere wurde zur Zustandssünde¹, indem der Geist sich habituell auf das Böse richtete, so dafs er sich sogar fürchtete, es zu verlassen. So dachte die Seele Furcht, Angst, Vergnügen und Sterbliches.

*Freiheitsgefühl -
Ausbreitung*

Von den Begierden nicht lassen wollend, fürchtet sie ihre Trennung vom Leibe im Tode. Unersättlich ward sie in ihrem Begehren und stürzte sich in Ungerechtigkeit und Mord.

Freiheitsgefühl

Mit der verkehrten Richtung des Geistes- und Leibeslebens verband sich der grofse Irrthum des Menschen, dafs er seine Würde wahre, wenn er nur das thue, was er könne; er bedachte nicht mehr, dafs er nicht dazu geschaffen sei, das seiner Freiheit gemäfs ihm Mögliche, sondern seine Pflicht zu thun².

Sünde = Missethats

Weil das Object der Sünde die ohne Beziehung zu Gott gedachte Creatur ist, eine Creatur aber nicht existirt ohne Beziehung zu ihm³, so hat die Sünde den Charakter des Nichtseienden, einer reinen Privation, und zwar, weil der

¹ „Ἐκάστου καὶ πολλῶν ἐπιθυμίαν λαβόντες, ἤρξαντο καὶ τὴν πρὸς αὐτὰς σχέσιν ἔχειν.“ Möhler übersetzt diese Stelle, allerdings dem Ideenkreise des hl. Athanasius genau entsprechend: „Die Menschen nahmen den Charakter der endlichen Dinge an, denen sie sich hingegeben hatten“ a. a. O. S. 141; Schwane spricht von einem „habituellen Drang zu jenen Dingen“ a. a. O. S. 566. Diese Uebersetzung ist wohl die correcteste.

² Contra gentes c. 3; c. 4. Vgl. die treffenden Bemerkungen Möhlers a. a. O. S. 140 ff.

³ Oben S. 19.

Begriff der Sünde in der falschen Gedankenrichtung formell vollendet ist, einer vom menschlichen Geiste erdachten Fiction.

„Seiend ist das Gute, weil es im seienden Gotte sein Urbild hat, nicht seiend aber das Böse, da es durch die Gedanken der Menschen, ohne zu sein, ersonnen wurde (*ἀναπέπλασται*).“¹

„Die Menschen begannen das Nichtseiende so, wie sie es wollten, zu ersinnen und sich einzubilden.“²

Zur Charakterisirung des Wesens der Sünde bedient sich Athanasius eines für seine Auffassung höchst bezeichnenden Bildes: „Wie einer, wenn die Sonne scheint und die ganze Erde mit ihrem Lichte erleuchtet, die Augen schließend sich Finsternifs einbilden würde, obschon keine solche da ist, so bildete sich auch die menschliche Seele, nachdem sie das Auge, mit dem sie Gott sehen kann, geschlossen hat, das Böse ein, und sich in diesem bewegend, weiß sie nicht, daß sie nichts thut, obschon sie etwas zu thun wähnt; denn das Nichtseiende bildet sie sich ein.“³

3. Es ist ein häufig wiederkehrender, fundamentaler Gedanke unseres Lehrers: Was der Mensch denkt, das wird bezw. ist er. Durch die stete Gedankenrichtung auf den Logos als das wahre Sein sollte der Mensch sich die Theilnahme an diesem Sein, seine Logosebenbildlichkeit, so wie er sie ursprünglich besaß, bewahren; weil er sich aber dem Gedanken des Nichtseienden zugewandt hatte, nahm er nunmehr selbst am Charakter des Nichtseienden theil. „Die Menschen wandten sich von der Betrachtung Gottes ab und ersannen sich die Schlechtigkeit, und so verfielen sie der angedrohten Verurtheilung zum Tode; sie blieben nicht mehr, wie sie geworden waren, sondern wie sie gedacht hatten, so wurden sie verdorben, und der Tod herrschte über sie mit Macht. Denn die Uebertretung des Gebotes brachte sie auf den Zustand ihrer Natur zurück; so daß sie, wie sie geworden, da sie nicht existirten, so auch die Verweslichkeit und das Nichtsein wieder erwarten

5
Folgt S. 8.

in 1/10: 2. 8.

¹ Contra gentes c. 4. ² L. c. c. 7; cf. De incarn. c. 4.

³ Contra gentes c. 7; cf. c. 8.

mußten. Wenn sie, welche ihrer Natur nach niemals sind, durch die Parusie und Menschenfreundlichkeit des Logos zum Sein gerufen waren, so war es naturgemäfs ($\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\omicron\nu$), daß sie, vom Gottesgedanken entblöfst und zum Nichtseienden gewandt, auch des steten Seins entblöfst wurden, daß sie nach ihrer Auflösung im Tode und in der Verweslichkeit blieben. Denn seiner Natur nach ist der Mensch sterblich, weil aus Nichtseiendem geworden; aber wegen der Aehnlichkeit mit dem Logos wäre er, wenn er diese durch Gedankenrichtung auf ihn bewahrt hätte, der natürlichen Verweslichkeit entronnen und unverweslich geblieben und hätte so gelebt wie Gott.“¹

Fort d. Leib
5. Seele

Der Verlust des Seins, durch welchen dem Menschen das über seine Natur Hinausgreifende genommen und er so auf seinen Naturzustand zurückversetzt ward, hatte mehrere Seiten: Den Leib traf die Verweslichkeit ($\varphi\theta\omicron\rho\rho\acute{\alpha}$), er muß nunmehr gemäfs seiner — als eines aus Theilen zusammengesetzten Wesens — theilbaren Natur in seine Bestandtheile aufgelöst werden, d. h. sterben², da er das höhere, erhaltende und immerfort belebende Princip, seine (höhere) Logosebenbildlichkeit, eingebüßt hatte. Die Seele verfiel dem Tode ($\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$); physisch bleibt sie unsterblich³; ihr Lebensverlust war ein ethischer, insofern sie durch die Sünde Gott, dem Princip und Ziel ihres ethischen Lebens, entfremdet wurde. Nach der Trennung von Leib und Seele, deren Verbindung ursprünglich eine unlösbare sein sollte, muß nunmehr der Leib ins Grab, die Seele in den Hades — den Ort der Gottentfremdung — hinabsteigen⁴.

Trübung d. Seele

Mit der Verhüllung des innern Logosspiegels in der Seele durch die „körperlichen Begierden“⁵ ist eine Trübung der Gotteserkenntniss sofort gegeben; jedoch bleibt die Möglichkeit der intuitiven Erhebung bzw. Wiedererhebung zu Gott immerdar bestehen⁶. Es braucht nicht besonders bemerkt zu werden, daß auch in diesem Punkte die klare

¹ De incarn. c. 4.² Contra gentes c. 28.³ L. c. c. 33.⁴ Contra Apoll. I, c. 14.⁵ Contra gentes c. 8.⁶ L. c. c. 30.

Würdigung des Unterschiedes zwischen natürlicher und über-
natürlicher Gotteserkenntnis etwas vermifst werden muß.

Auch die Sünde und ihre Wirkungen und Folgen treten
uns der charakteristischen Anschauung unseres Lehrers zufolge
immer als etwas durchaus Einheitliches, innerlich von-
einander Bedingtes und Untrennbares entgegen. Wie der
Urzustand als Lebensgemeinschaft mit Gott, dem alleinigen
wahren Sein und Leben, ein Zustand des Lebens im eigent-
lichen und eminenten Sinne ist, so erscheint die Sünde nach
ihrem Wesen und nach all ihren Seiten, Beziehungen und
Wirkungen, das ganze Sündenelend formell und einheitlich
gefaßt als (ethisch-physischer) Tod.

4. Das Sündenelend der Stammeltern pflanzte sich auf
die ganze Menschheit fort. „Der Mensch ward durch den
Ungehorsam gegen das Gesetz Gottes empfänglich für die
Zusaat des Feindes; und fürder wirkte die Sünde in der Natur
des Menschen zu jeglicher Begierde. Der Teufel hatte die
Schädigung der Natur bewirkt durch die Gesetzesübertretung,
und so herrschte der Tod über alle Menschen.“¹ „Die mensch-
liche Natur entsteht in der Sünde und empfängt die Nachfolge
der Sünde.“² „Christus kam, um uns alle schuldlos (ἀνομω-
τους) und frei von der alten Uebertretung zu machen.“³ „Von
Adam dehnte der Teufel auf alle Menschen die Energie seiner
(αὐτοῦ, d. i. Adams) Schlechtigkeit aus.“⁴ „Durch einen Menschen

¹ Contra Apoll. I, c. 15.

² L. c. II, c. 8.

³ De incarn. c. 20.

⁴ Contra Apoll. II, c. 9. Der Ausdruck „ἐνέργεια“ ist zu beachten. Er bedeutet in der griechischen Philosophie (z. B. des Plato) nicht sowohl die Kraft eines fertigen, actuell existirenden Wesens, als vielmehr die Wirklichkeit (Actualität), die thatsächliche Existenz desselben im Gegensatze zur Möglichkeit (δύναμις, Potenz). Sieh hierüber *Teichmüller*, Geschichte des Begriffs der Parusie, S. 1 f.; 11 ff. Die ἐνέργεια der Sünde Adams ist demgemäß nicht etwa gleichbedeutend mit der Kraft, Wirkung oder den Folgen der Sünde, sondern bedeutet diese Sünde selbst, insofern sie thatsächlich existirt. Wenn Athanasius an dieser Stelle — ähnlich wie anderswo: Ad Serapionem I, c. 20 und vielleicht auch Contra Apoll. I, c. 2 (sieh *Teichmüller* a. a. O. S. 86 f.) — diesen Sinn mit dem Ausdruck verbunden hat,

ging, wie Paulus sagt, die Sünde durch alle Menschen hindurch.¹ „Durch Adams Sünde waren wir vom Antlitze Gottes verwiesen.“² „Alle Menschen gingen durch seine Sünde verloren.“³ „Noch ehe wir waren, waren wir von Anfang an der Knechtschaft des Verderbens und dem Fluche des Gesetzes unterworfen.“⁴

Es war der ganze Tod in moralischer, religiöser und physischer Hinsicht, der auf die Menschheit überging: die Sünde Adams, unseres Stammvaters; Neigung des Willens zum Bösen; Fluch; Verweslichkeit und Tod.

Gegen den Uebergang der Sünde selbst auf die ganze Menschheit spricht es keineswegs, wenn nach Contra Arianos III, c. 33 manche vor Christus thatsächlich von jeder Sünde frei waren. Diese Stelle — in welcher übrigens der Mangel einer wenigstens methodisch-formellen Distinction zwischen der Sünde Adams und ihren Folgen, insbesondere insofern es sich um das sich fortpflanzende Sündenelend handelt, ein recht fühlbarer ist — zeigt, dafs nur die Incarnation des Logos die Menschheit wieder in ihr göttliches Leben restituiren konnte. Reue und Verzeihung vermochten wohl die Sünde des Einzelnen zu tilgen; aber die Befreiung vom Sündenelend auf Grund der sich zum Guten wendenden Freiheit des einzelnen Menschen konnte nur einen singulären und temporären Werth haben (sieh Contra Arianos II, c. 68, worauf die Stelle bezogen werden mufs).

Factisch hat Gott in einer ausnahmsweisen Begnadigung einige Menschen (πολλοί, das dem Zusammenhange gemäfs nur bedingt und relativ verstanden werden kann) von jeder

und wir ihn urgiren dürfen, so ist die Stelle ein klares Zeugniß für die Lehre vom Uebergange der Sünde Adams auf alle Menschen.

¹ Festbriefe des hl. Athanasius, herausgegeben von *Larsow*, S. 125. Cf. Contra Arianos I. c. 51.

² Expos. in Psalm. 15, 8.

³ Contra Arianos II, c. 60.

⁴ Contra Arianos II, c. 14. Weitere Stellen: Contra Arianos I, c. 41; In illud: Omnia mihi tradita etc. c. 2; Expos. in Psalm. 21, 2; 68, 18; 102, 7 sqq.

Sünde befreit, aber doch verblieben alle Menschen, auch diese Geheiligten, unter der Herrschaft des Todes.

Also geht Athanasius gerade von der Allgemeinheit des durch Adams Sünde begründeten ethisch-physischen Sündenelends aus, so daß die Stelle eher für als gegen die Erbsünde spricht¹.

Die Vererbung des Sündenelends auf die ganze Menschheit ist in dem Charakter der menschlichen Natur Adams begründet. Dieselbe wird durchgängig nicht abstract für sich gefaßt, sondern vielmehr als die (mystische) Einheit und Summe aller Menschen, als die Universal menschheit, so zwar, daß die Geschichte des ganzen Geschlechts in derjenigen Adams als in ihrem Princip schon vollendet ist.

„Alle Dinge entstanden zu gleicher Zeit, so auch das Geschlecht der Menschen; denn wenn auch Adam allein aus Erde gebildet wurde, so waren doch in ihm die Gründe der Succession des ganzen Menschengeschlechts.“² „Alle Heiligen werden, indem sie im Namen der heiligen Trinität durch die Handauflegung des Priesters Gottes den Heiligen Geist empfangen, zu jenem alten Zustande zurückgeführt, in welchem sie vor der Sünde Adams waren.“³ „Gott hatte sich von

¹ Eine nähere und eingehende Exegese dieser Stelle sieh bei Wörter, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre (Freiburg 1866), S. 158 ff.

² Die Einheit aller Menschen im Stammvater war eine mystische, nicht völlig für uns erklärbare. Es läßt sich in keiner Weise nachweisen, daß Athanasius sich die Seelen aller Menschen real in Adam vorhanden gedacht habe, im Sinne des Traducianismus. Voigt glaubt dieses a. a. O. S. 109 aus der citirten Stelle: Contra Arianos II, c. 48, schließen zu sollen, deren Schlufssatz: „ἐν αὐτῷ ἦσαν οἱ λόγοι τῆς διαδοχῆς παντὸς τοῦ γένους“, er übersetzt: in ihm waren die „logosartigen Seelen“ (!) des ganzen folgenden Geschlechts. „Λόγοι“ heißt „Gründe“ oder „Beziehungen und Verhältnisse, aus denen sich etwas ergibt“. Gut ist die Uebersetzung in der Mauriner-ausgabe: „rationes et semina“. Jenen Satz konnte unser Lehrer auch schreiben, wenn er nicht traducianisch dachte. Der Ausdruck kann bei jeder Auffassung der Art des Seelenursprungs bestehen bleiben, da er ganz allgemein gehalten ist.

³ De Trinitate et Spiritu Sancto c. 21.

der menschlichen Natur wegen ihrer Gesetzesübertretung in Adam abgewandt.“¹ „Wir alle sterben in ihm.“² „In der logischen Natur hatte der Teufel die Sünde gesät und bewirkt; daher war es der Natur, die logisch ist und freiwillig gesündigt hatte und so unter die Verurtheilung zum Tode gefallen war, unmöglich, sich selbst zu befreien.“³

*trüblich
ca 1870.*

Wir dürfen von vornherein auch hier von unserem heiligen Lehrer keine erschöpfende und völlig befriedigende Darlegung des Dogmas von der Erbsünde erwarten; seine Aussprüche stehen aber mit der spätern Definirung und kirchlichen Vertiefung der Lehre im Einklang, ja es gibt kaum ein Moment in der katholischen Doctrin von der Erbsünde, das nicht Athanasius, freilich in den Formen seiner Zeit sich bewegend, vom Ideenkreise seiner Tage abhängig, aber doch inhaltlich übereinstimmend mit unserer katholischen Lehre, gewürdigt oder angedeutet hätte. Das unbestreitbare Verdienst des heiligen Lehrers besteht darin, daß er nachdrücklichst betont, wie alle Sünde, alles Elend in der Welt seinem innern Wesen nach im Abfall Adams seinen Urgrund hat; daß er sich von pelagianisirendem Lügen des realen, ethischen Zusammenhangs der Geschichte des Stammvaters mit der des ganzen Menschengeschlechts ganz und gar ferngehalten hat; wie es denn überhaupt kaum eine Irrlehre gibt, von welcher er auf dem ganzen Gebiete der Dogmatik — namentlich auch in der Erlösungslehre — weiter entfernt ist als der Pelagianismus.

*Immer größeres
religiöses sittliche
Verwilderung.* 5. Der Herrschaft der Sünde verfallen, stürzte sich die Menschheit immer tiefer in religiös-sittliche Verwilderung⁴. Nachdem die Seele das sinnliche Vergnügen kennen gelernt hatte und erkannte, daß es angenehm sei, gestaltete sie es in der verschiedensten Weise und richtete auch die Glieder des Leibes auf das Böse, im Widerspruch mit der natürlichen Bestimmung derselben, auf Mord, Ungehorsam, Ehebruch, Blasphemie, Meineid, Diebstahl, Völlerei; wie wenn ein Wagen-

¹ Expos. in Psalm. 68, 18.² Contra Arianos I, c. 59.³ Sermo maior de fide c. 25.⁴ Möhler a. a. O. S. 145 ff.

lenker in der Rennbahn das Ziel, das er erreichen soll, nicht beachtend und von ihm abgewandt, nur die Rosse antreibt, wie er kann, und so häufig gegen Menschen anstürmt und bald an abschüssige Orte geräth, dahin jagend, wohin ihn die verderbliche Kraft der Rosse trägt, und dann noch glaubt, daß er so doch nicht vom Ziele abweiche¹.

So sich allein erfreuend am Sinnlichen, vergaß die Seele Gott und glaubte auch nur mehr an das Körperliche und Zeitliche; da der Spiegel des Logos in ihr durch sinnliche Lüste verhüllt war, schwand der Logos aus ihrem Geistesauge; aufser sich selbst gestellt denkt sie sich das Nichtseiende aus und bildet es sich ein; endlich glaubt sie den Gott, den sie im Geiste vergessen hatte, im Sinnlichen wiederzufinden, gerade so wie ein in einen Abgrund Gestürzter das Licht und das in ihm Leuchtende nicht mehr sieht und glaubt, daß nur das in der Tiefe von ihm Wahrgenommene existire, und zwar das Mächtigste und Vorzüglichste (τὰ ὑψίστα) aller Dinge sei. So entstand der Götzendienst aus der Sünde; der Verfall des ethischen Lebens führte zu einem immer tiefern Verfall des intellectuall-religiösen; die Erfindung des nichtseienden Bösen zur Erfindung der nichtseienden Götter; die Hinwendung des betrachtenden Geistes auf die von Gott losgelöste Creatur, weil das Bewußtsein des Göttlichen niemals ganz schwand, zur Vergötterung und Verehrung derselben. So mannigfaltig die Sünde war im Gegensatz zu dem einen Sittlichkeitsideal, der Geistes- und Lebensrichtung auf den einen Logos², so mannigfaltig war der Götzendienst im Gegensatz zur Anbetung des einen wahren Schöpfers³: die Wahrheit wie die sittliche Güte ist nur eine, während Irrthum und Sünde vielgestaltig sind. Gleichwie der in den Abgrund Gestürzte an immer tiefere und finstere Orte geräth, so verfiel die Seele, einmal von der Sonne des Geistes, dem Logos, getrennt, immer ärgerer religiöser Finsterniß⁴. Der Götz-

¹ Contra gentes c. 3; c. 4; c. 5; De incarn. c. 5.

² Contra gentes c. 3.

³ L. c. c. 23.

⁴ Vgl. auch das schöne Bild Contra gentes c. 7 und c. 23.

dienst stellte seinen Objecten nach eine Stufenleiter dar, auf welcher die Menschheit vom Himmel und seinen Gestirnen herabstieg bis zum gemeinsten Irdischen. Himmel, Sonne, Mond und Sterne; Aether, Luft, Elemente; lebende und todte Menschen und Menschenbilder; Thiere, Bäume und Steine; phantastische Gestalten von Dingen, die gar nicht existiren (κυνοκέφαλοι u. a.); ja endlich das, was das ganze religiös-sittliche Elend herbeigeführt hatte: die sinnlichen Lüste (Aphrodite, Eros) — alles ward Gegenstand göttlicher Verehrung. Aus Furcht vor ihren irdischen Herrschern beteten die Menschen diese und die wollüstigen Lieblinge derselben an. Sterbliche und irdische Geschöpfe wollten andere zu unsterblichen und himmlischen Göttern machen! Ja selbst Dämonen verehrten sie, indem sie so deren Gelüste erfüllen¹.

Weil das religiöse und ethische Verderben in einem Verhältniß wechselseitiger Abhängigkeit stehen, so führte die Degeneration des religiösen Lebens ihrerseits zu immer tieferem sittlichem Verfall. Die Verschiedenheit der Territorialgottheiten — oft wurde dieselbe Creatur in dieser Gegend göttlich verehrt, in jener, einer benachbarten, verfolgt und getötet — bot Gelegenheit zu gegenseitiger blutiger Bekämpfung, zu Mord und Aufruhr². So sehr schritten manche in der Verruchtheit fort, daß sie sogar Menschen, deren Bilder jene Götzen sind, ihnen zum blutigen Opfer brachten; und da sie glaubten, daß ihre Götter daran Freude hätten, ahmten sie ihnen nach und scheuten nicht Mord und Todtschlag. Und ebenso wollüstig, wie ihre Götter nach den Schilderungen ihrer Dichter waren³, wurden auch die Verehrer der Götter und meinten damit ein vortreffliches Werk zu thun⁴. Die göttlich verehrten Dämonen stachelten den Geist des Menschen immer mehr an, sich weiter von Gott abzuwenden; sie verstrickten ihn mit immer festern Banden der

¹ Contra gentes c. 8; c. 9; c. 10. Cf. De incarn. c. 11. Die Widerlegung des Götzendienstes wird Contra gentes c. 11 sqq. gegeben.

² Contra gentes c. 23.

³ L. c. c. 12.

⁴ L. c. c. 25.

Finsterniß und des Irrthums, waren die Urheber der Magie und Wahrsagerei¹.

6. Diese stete und immer tiefer greifende religiös-sittliche Degeneration war nicht in dem Sinne etwas Nothwendiges, als ob nicht der Mensch von vornherein die Möglichkeit der Rückkehr zu Gott besessen hätte, welche letztere für die vorchristliche Menschheit auf einem dreifachen Wege realisirbar war.

*Freibewohn
Hilfungen
d. Incarnat*

Der Logosspiegel in jeder Seele ist unverlierbar, und die Götzendiener konnten, wenn sie diesen durch Begierde und Sünde getrüben Spiegel durch Abwaschung von allem, was als fremd zur Seele hinzugekommen war, wieder reinigten, so zur Betrachtung des Logos zurückkehren.

1.

Aber weil dieser Weg für den gefallenen, in der Sinnenwelt lebenden Menschen ein sehr schwieriger war, so hatte Gott Vorsorge getroffen und ihm eine leichtere Möglichkeit der Bekehrung geboten in der äußern Welt, die durch ihre Ordnung und Harmonie ihren Herrn und Schöpfer deutlich verkündet.

2.

Doch die Menschen scheuten es in ihrer geistigen Trägheit, sich über die Creatur zu deren Schöpfer und Prototyp emporzuheben, und hielten ihren Blick auf das ihnen Zunächstliegende gerichtet. Auch da half Gott, indem er ihnen das Gesetz gab und die Propheten sandte, damit sie aus dem unmittelbar Nahen, der an sie gerichteten Belehrung durch die heiligen Männer, den wahren Schöpfer und die Verwerflichkeit des Götzendienstes kennen lernen, damit sie nach der Erkenntniß des Gesetzes jede Ungesetzmäßigkeit fürchten und meiden und ein tugendhaftes Leben führen könnten. Gesetz und Prophetenthum hatten universal-menschliche Bedeutung, waren nicht bloß der Juden wegen da. Die Propheten waren ein heiliges Lehramt der Gotteserkenntniß und sittlichen Bildung für den ganzen Erdkreis².

3.

¹ De incarn. c. 47; c. 50. Cf. Vita S. Antonii c. 37.

² De incarn. c. 12; Contra gentes c. 30; c. 34 sqq.; Festbriefe S. 57.

Es war der Logos, der schon deutlich als Princip der Erlösung, der Vereinigung bezw. Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott hervortrat. Die Seele war sein Spiegel, die Welt sein Bild und Beweis; den Propheten gab er ein, was sie den Menschen verkünden sollten¹; wenn er sich an die Propheten wandte, verkündeten sie im Heiligen Geiste, was vom Logos an sie ergangen war².

Uebrigens waren die Propheten nicht so vom Logos inspirirt, daß sie nicht wußten, was sie sagten³. Sie waren somit nicht etwa blinde, todte Werkzeuge in seiner Hand, sondern verkündigten mit Bewußtsein und Freiheit, was er ihnen eingab. Er macht auch hier keine Ausnahme von der Regel, daß er jegliches Wesen leitet und alles anordnet gemäß der Natur eines jeden⁴.

Besondere Mittel der ethischen Reinigung waren die Opfer im Cultus des israelitischen Volkes, deren Kraft indessen, wie Athanasius Contra Arianos II, c. 9 in engem Anschluß an die Gedanken des Hebräerbriefes darlegt, eine beschränkte war.

Bei seiner erlösenden Thätigkeit für die vorchristliche Menschheit bediente sich der Logos in specieller Weise der Engel. Engel verkündeten das Gesetz⁵; sie forderten die Früchte des Gesetzes von den Menschen ein⁶, d. h. sie überwachten seine Beobachtung und waren bei dem wegen Nichterfüllung verhängten Strafvollzug betheiligt; eine Uebertretung des Gesetzes war eine Beleidigung der Verkünder desselben, der Engel; und hierin liegt es begründet, daß ein Verstofs gegen dieses alttestamentliche Gesetz von einer weit geringern ethischen Verkehrtheit und Strafwürdigkeit war als eine Sünde gegen das vom incarnirten Logos selbst uns Befohlene⁷. Engel beschützten das israelitische Volk⁸; sie verweilten bei ihm

¹ Festbriefe S. 58 u. a. St.

² Epistola ad Serapionem III, c. 5; cf. I, c. 31.

³ Contra Arianos III, c. 47.

⁴ Contra gentes c. 42.

⁵ Contra Arianos I, c. 55.

⁶ L. c. I, c. 59.

⁷ L. c. I, c. 59.

⁸ L. c. III, c. 2.

in der Wüste; auch Elias lebte, da er in der Wüste allein zu sein glaubte, mit den Engelscharen¹. Im Dornbusche erschien der Engel; Gott aber war es, der in ihm sprach, so wie er mit Moses in der Wolkensäule, mit Josue durch einen Engel gesprochen hat. Zwischen dem Logos und den Engeln besteht aber der wesentliche Unterschied, daß jener selbst die Gnaden gibt als Gott, während diese nicht wie Gott oder mit ihm dieselben spenden, sondern den Empfang der Gaben, die er durch den Logos den Menschen verleiht, verkünden².

Die heidnischen Dichter und Denker trugen, indem sie unwillkürlich von der Wahrheit gedrängt wurden, gegen ihre Absicht dazu bei, die Welt von der Verkehrtheit des Götzendienstes zu überzeugen. Hatten sie die Absicht, jenen Göttern die dem einen wahren Gott allein gebührende Verehrung beizulegen, so wurde dieses „gewaltige und gottlose Unterfangen“ dadurch auf eine der Welt zum Heile gereichende Weise gestraft, daß sie den Götzen gerade jene Eigenschaften zuschrieben, welche dem Wesen des Göttlichen durchaus widersprachen, und daher den Cult der Götter als einen unvernünftigen erscheinen ließen: Leiden, Ohnmacht und Lasterhaftigkeit. So bahnten sie indirect der Rückkehr der Menschheit zum wahren Gott den Weg — und als nachher Christus erschien, im Leben und in den Eigenschaften sich so ganz und gar verschieden von jenen Göttern zeigte und namentlich in seiner Auferstehung über den Tod den Triumph feierte, den man niemals einem Götzen zugeschrieben und zugetraut hatte, da war die Ohnmacht und Nichtigkeit der Idole und die göttliche Kraft Christi erwiesen³.

In der That fand auch die gefallene Menschheit in dem Götzendienste und in den sinnlichen, sündhaften Freuden, die sie sich selbst ersonnen hatte, nicht ihre volle Befriedigung; sie rief, wie einst Israel in der ägyptischen Knechtschaft, mit unaussprechlichem Seufzen nach Erlösung, nach Wiederver-

¹ Festbriefe S. 108.² Contra Arianos III, c. 14.³ Contra gentes c. 17; De incarn. c. 50.

einigung mit Gott, dem sie ebenbildlich und verwandt geblieben war, dessen Gesetz noch in ihrem Herzen lebte; und zwar nach Wiedervereinigung mit Gott durch seine Macht. Sie fühlte sich zu schwach, aus eigener Kraft ihren Gedanken und ihrem Leben wieder mit Entschiedenheit eine andere Richtung zu geben¹. Und mit diesem Seufzen der irdischen Menschheit verband sich das Verlangen und Rufen der im Hades befindlichen Gerechten nach Gemeinschaft mit Gott².

7. Trotz der von Gott dargebotenen dreifachen Möglichkeit der Bekehrung „blieb doch alles voll Gottlosigkeit und Sünde, und der einzige Gott und sein Logos wurden nicht erkannt“³.

Uebrigens war der Werth und die Bedeutung aller vom Schöpfer vor seinem Erscheinen im Fleische getroffenen erlösenden Einrichtungen und Veranstaltungen beschränkt; weil nämlich der einzelne, in dem Sündenelend geborene Mensch sich selbst wieder zum Logos erheben sollte, weil er immer zum Guten wie zum Bösen fähig blieb, weil der Tod aller stricte Forderung der auch in der Erfüllung der Strafandrohung sich bewährenden Wahrhaftigkeit Gottes war, so konnte die Wiedervereinigung der Menschen mit Gott stets nur eine dem Umfange nach singuläre, dem Werthe nach temporäre, dem Inhalte nach partielle sein. Wir kommen im nächsten Kapitel noch hierauf zurück.

Die Incarnation des Logos, auf welche alles hindrängte, wurde von den Propheten, deren er sich als Organe zur Vorbereitung der Menschheit auf seine Ankunft bediente, vorherverkündet. Unter dem Einflusse des vom Sohne Gottes ihnen gespendeten Heiligen Geistes weissagten sie Christi gottmenschliches Wesen, seine wunderbare Geburt, Umstände und Zeit seines Erscheinens, Wirkungen und Segnungen seines Existirens, Lebens, Leidens und Wirkens, Ursache und Art seines Todes und anderes⁴.

¹ Contra Arianos II, c. 14.

² Contra Apoll. II, c. 9.

³ De incarn. c. 11.

⁴ De incarn. c. 33 sqq.

Typen Christi, seiner Bedeutung, seines Lebens und Leidens waren u. a. das Wohnen Gottes im alttestamentlichen Tempel¹; Opfer und Priesterthum der Juden²; des öftern erwähnt Athanasius die Salbung der Könige als Hinweis auf den „Χριστός“, welcher so heißt, weil der Logos in der Incarnation die menschliche Natur mit seiner göttlichen salbte, im Heiligen Geiste zu inniger Lebensgemeinschaft mit sich erhob³. In diesen Vorbildern sollten die Menschen die Wahrheit, d. h. das Erscheinen des Logos im Fleische, vorherbetrachten (προμελετῶσιν)⁴. Es weist demnach nicht nur das Leben Christi den denkenden christlichen Geist auf die Typen zurück; ihre Bedeutung ist nicht damit erschöpft, daß sie nachträglich das Erscheinen Christi in seiner Göttlichkeit beweisen und bestätigen sollen; sondern sie wiesen den vorchristlichen Geist vorwärts auf den Erlöser, verliehen ihm (eine gewisse) Kenntniß von seinem Wesen, seinem Leben, seiner Bedeutung.

8. Haben wir im vorhergehenden das Object der durch Christus und sein Werk zu vollziehenden Erlösung klar gestellt, so können wir nunmehr zur Darstellung dieser selbst übergehen, wobei sich die Eintheilung des Stoffes nach der chronologischen und causal-ontologischen Folge der einzelnen Momente naturgemäfs ergibt.

¹ Epistola ad Adelphium c. 7.

² Contra Arianos I, c. 59; II, c. 9.

³ De incarn. c. 40; Contra Arianos I, c. 46; IV, c. 36; Contra Apoll. II, c. 3.

⁴ De incarn. c. 40.

Zweiter Haupttheil.

Charitologischer und religiös-sittlicher Zustand der Menschheit in, durch und nach Christus.

(Der Erlöser und sein Werk.)

Erstes Kapitel.

Der principielle Vollzug der Wiedervergöttlichung der gefallenen Menschheit durch das Erscheinen und Werk des incarnirten Logos.

A. Die Nothwendigkeit der Incarnation ¹.

1. **D**urch die Sünde war Tod und Verderben über die Menschheit gekommen, mit innerer Nothwendigkeit aus der Natur der Sünde hervorgehend, aber mit um so größerer Macht, als Gott das Naturgemäße positiv durch seine Strafandrohung bestätigt und bekräftigt hatte. So ging das gott-ebenbildliche Menschengeschlecht zu Grunde; des Schöpfers Werk ward vernichtet. Gott hatte ausdrücklich angeordnet, daß der Tod als Strafe auf die Uebertretung des Gebotes stehen solle, und mußte als der Wahrhaftige sein Wort erfüllen: Der Mensch mußte sterben. | Andererseits aber war es unziemlich, daß die Geschöpfe, die einmal am Logos theilgenommen, zu Grunde gingen, im Tode verblieben. Denn es wäre der Güte Gottes nicht würdig gewesen, wenn sein Werk durch den vom Teufel bereiteten Betrug untergegangen, wenn seine Kunst in den Menschen zu nichte geworden wäre wegen ihrer Sorglosigkeit oder wegen der Tücke Satans. Besser wären sie über-

¹ *Atzberger* a. a. O. S. 210 ff.; *Pell* a. a. O. S. 94 ff.; *Dorner* a. a. O. I, 837 ff.; *Harnack* a. a. O. II, 157 f.; *Petavius*, De incarn. II, c. 5.

haupt nicht geworden, als, einmal geschaffen, vernachlässigt zu werden und zu Grunde zu gehen. Es wäre ein Beweis von Gottes Schwäche, nicht von seiner Güte gewesen, hätte er sie vernachlässigt. Wenn er sie nicht erschaffen hätte, so konnten sie wenigstens nicht über diese seine Schwäche nachdenken; hatte er sie aber erschaffen, so war es widersprechend (ἀποπώτατον), daß seine Werke vor seinen eigenen Augen untergingen.

Auch durften die Menschen nicht in der Unkenntniss Gottes bleiben; sonst wären sie ohne Nutzen einst nach seinem Ebenbilde geworden. Entweder mußten sie als unlogische geschaffen werden oder, als logische erschaffen, nicht das Leben der unlogischen Geschöpfe führen. Ist der Mensch jetzt nicht würdig, die Gotteserkenntniss zu erhalten, so mußte sie ihm auch nicht ursprünglich gegeben werden. Welcher Nutzen oder Ruhm wäre es für den Schöpfer, wenn seine Creaturen nicht ihm, sondern andern göttliche Ehren erwiesen? So schien es ja, als habe Gott nicht für sich, sondern für andere geschaffen. Läßt doch auch ein menschlicher König nicht zu, daß eine von ihm erbaute Stadt einem andern diene, und so seine Arbeit zu Schanden werde! Um wie viel mehr wird sich Gott seiner Creaturen erbarmen, auf daß sie nicht von ihm getrennt bleiben und dem Nichtseienden dienen, besonders da dieser Irrthum für sie verderbenbringend ist!

Kurz: Gott mußte der von ihm erlassenen Strafandrohung wegen seiner Wahrhaftigkeit gerecht werden; es war aber seiner Güte und Ehre nicht würdig, das Menschengeschlecht zu Grunde gehen zu lassen¹. Welcher Weg sollte nun eingeschlagen werden?

2. Als die einfachste Möglichkeit könnte es von vornherein erscheinen, daß Gott von den Menschen Reue (μετάνοια) verlangte, so daß sie, durch Gesetzesübertretung ins Verderben gestürzt, durch Reue demselben wieder hätten entrissen werden können. Aber dazu war diese aus einem doppelten Grunde nicht ausreichend: Erstens erforderte Gottes Wahrhaftigkeit

¹ De incarn. c. 5 sqq.

2. stricte den Tod aller Menschen; zweitens aber und namentlich ist die Reue nur geeignet, die Sünde als solche zu beenden, indem der Mensch durch sie Verzeihung seiner Fehlritte erlangt; dagegen kann sie die Folgen, das Verderben, welches die Sünde in der Physis bewirkt hat, nicht aufheben. Ihre Kraft ist sonach eine rein ethische, nicht physische. „Daher konnte sie nur am Platze sein, wenn es sich lediglich um die Sünde gehandelt hätte, und dieser nicht das Verderben gefolgt wäre.“¹

3. Es gab nur eine Möglichkeit, den Forderungen der Güte und Wahrhaftigkeit Gottes zugleich gerecht zu werden: Ein Stellvertreter mußte für alle Menschen den Tod auf sich nehmen, und zwar einen solchen Tod, der dem des ganzen Geschlechtes durchaus gleichwerthig war.

„Deshalb nahm der Logos einen dem unsrigen gleichen Leib an und brachte ihn, weil alle dem Verderben des Todes unterworfen waren, für alle dem Tode dar und führte ihn vor den Vater, damit, indem alle in ihm starben, das Gesetz hinsichtlich des Fluches der Menschen gelöst werde, da seine Gewalt sich im Leibe des Herrn erschöpfte, und bei den ihm ähnlichen Menschen keine Geltung mehr finden konnte.“²

4. Auch zur Wiederherstellung der Gotteserkenntnis bedurfte es der Incarnation des Logos, und zwar aus einem doppelten Grunde:

1. a) Der Gottesgedanke gründete in der Logosebenbildlichkeit des Menschen oder in der Theilnahme am Logos. Daher bedurfte es, damit derselbe wiedergebracht bzw. wieder möglich werde, der Herstellung der Participation am Sohne Gottes, welche nur durch diesen selbst geschehen konnte. „Wie es, wenn ein auf Holz gemaltes Bild durch den von aufsen hinzugekommenen Schmutz zerstört worden ist, nothwendig ist, daß der wieder erscheint, den es darstellt, damit es in demselben Stoffe erneuert werden könne — denn wegen seines Bildes wird der Stoff, auf dem es dargestellt ist, nicht

¹ De incarn. c. 7; cf. Epistola ad Serapionem IV, c. 13.

² De incarn. c. 8; cf. c. 9; c. 10.

weggeworfen, sondern es wird in demselben erneuert —, so kam der allheilige Sohn des Vaters zu unsern Stätten, um den nach seinem Bilde geschaffenen Menschen wiederherzustellen.“

Der Logos war das Urbild (Original) des Menschen wie aller Weltwesen; die Geschöpfe sind nur kraft ihrer Participation an ihm nach diesem Urbilde geworden. Zur Herstellung dieser Theilnahme mußte das Original selbst die Menschen wieder an sich participiren lassen; kein Wesen, das selbst nur an ihm participirt, kann andern die Theilnahme an demselben mittheilen. Niemand konnte uns dieses Gut bringen, „wenn er es selbst nur als ein Geschenk ‚secundum participationem‘ besessen hätte; denn dann hätte er nur so viel, als er selbst brauchte, und konnte auch nicht weitergeben, was nicht sein Eigenes war“. „Wäre er auch nur durch Theilnahme und nicht durch sich selbst wesentlich göttlicher Natur und Bild des Vaters, so könnte er nicht andere vergöttlichen, da er selbst vergöttlicht ist. Wer nämlich etwas durch Theilnahme besitzt, kann nicht andern von dem durch Theilnahme Besessenen mitgeben; denn was er besitzt, gehört nicht ihm, sondern dem Spender, und was er empfangen hat, reicht gerade für ihn als Gabe aus (μόγισ τὴν ἀρχοῦσαν αὐτῷ χάριν ἔλαβεν).“¹

b) Kein Mensch konnte der Welt die Kenntnifs des Vaters wiederbringen; wegen der Schwäche seiner Natur hätte er nicht die ganze Welt durchheilen können; er hätte in diesen göttlichen Dingen nicht für glaubwürdig gegolten; er hätte nicht den Dämonen durch sich selbst zu widerstehen vermocht; denn da alle in ihrer Seele vom Truge der Dämonen und von der Thorheit der Idole verwirrt waren, wie konnte da ein Mensch im stande sein, Seele und Geist der Menschen wieder zu anderer Ueberzeugung zu bringen, da er ja nicht einmal den Geist der Menschen, den er belehren soll, sieht? — Auch die Schöpfung genügte nicht zur Wiederherstellung der Gotteserkenntnifs; denn sie war immer da, aber trotzdem blieben die Menschen im Irrthum befangen.

¹ De synodis Arimini et Seleucia celebratis c. 51. Vgl. dazu *Harnack* a. a. O. II, 205. Der ganze Gedankengang steht De incarn. c. 13.

Wessen also bedurfte es anders als des Logos, von dessen göttlich-geistigem Auge die menschliche Seele geschaut wird, des Princip aller Vorsehung und Offenbarung Gottes? — Sollte er nun wieder, wie bisher, durch die Werke der Schöpfung, durch seine Weltregierung und Vorsehung den Vater offenbaren? Aber das hatte sich als unsicher erwiesen; und so liefs er sich denn, da die Menschen mit zur Erde gesenktem Blick im Geschöpflichen Gott suchten, zu unserer Schwäche herab und erschien im menschlichen Leibe, damit die Menschen, deren Betrachtung nur auf das Körperliche gerichtet war, aus den Werken, die er durch den Körper verrichtete, ihn und durch ihn den Vater erkannten¹.

5. Aber hätte Gott nicht durch einen einfachen Wink seines Willens die Menschheit retten können, so, wie er einst die Welt geschaffen hat?

a) Einstens, da noch nichts Aufsergöttliches existirte, bedurfte es eines einfachen Winkes zur Schöpfung der Dinge. Der Weg vom Nichts zum Sein kann nur vermittelt werden durch einen blofsen absoluten Willensact der göttlichen Allmacht, da nichts existirte, an das Gott anknüpfen konnte. Jetzt aber bedurfte es der Vermittlung zwischen dem Zustande des Verderbens und dem des Lebens in der existirenden Menschennatur, und daher bediente sich der rettende Logos ihrer als Werkzeugs, indem er in ihr erschien und sie in sich heilte. Hätte etwa das Nichtseiende der Rettung bedurft, so wäre ein blofser Willenswink Gottes am Platze gewesen; da aber der erschaffene Mensch zu Grunde ging, so bediente sich der Logos mit Recht eines menschlichen Werkzeugs und durchdrang die Menschennatur nach allen Richtungen².

b) Das Todesverderben war etwas der menschlichen Natur Innerliches, nicht etwas blofs von aussen zu derselben

¹ De incarn. c. 14; c. 15.

² De incarn. c. 44: „εἰς πάντα ἑαυτὸν ἤπλωσεν ὁ λόγος“, d. h. wörtlich: er dehnte sich aus, er entfaltete sich zu allem, in alles hinein; er durchdrang alles in der menschlichen Natur mit seiner göttlichen Kraft. Damit ist der Fundamentalgedanke der Athanasianischen Erlösungstheorie ausgesprochen.

Hinzugekommenes, mit ihr Verbundenes. Sollte dieser Tod vernichtet werden, so mußte der Logos als das Princip des Lebens in dieser Natur erscheinen, mit ihr sich innerlich verbinden, sie innerlich durchdringen: der der Menschheit inhärende Tod konnte nur überwunden werden durch das ihr inhärende Leben. Wäre der Logos außerhalb des Leibes gewesen (und hätte er so der menschlichen Natur das Leben gespendet), so würde allerdings der Tod, ohnmächtig gegen ihn, von ihm besiegt worden sein, aber das im Leibe ausgebrochene Verderben wäre in demselben verblieben. Daher bekleidete sich der Heiland mit einem Leibe, damit dieser, mit dem Leben innigst verbunden (συμπλακέν), nicht mehr als sterblich im Tode verbleibe, sondern, mit der Unsterblichkeit bekleidet, fürder auferstehe und unsterblich verbleibe. Denn einmal mit Verderben bekleidet, wäre er nicht aufgestanden, wenn er nicht mit dem Leben bekleidet worden wäre; daher zog der Logos einen Leib an, um in ihm den Tod zu finden und zu besiegen. Denn wie hätte der Herr sich als das Leben erwiesen, wenn er nicht das Sterbliche belebt hätte?

Zur Erläuterung bedient sich Athanasius eines Vergleichs: Wenn man von einem an sich durch das Feuer verbrennbaren Strohhalme die Flammen fernhält, so brennt der Halm nicht, bleibt aber, was er ist: immer noch durch Feuer vertilgbar; denn von Natur hat das Feuer Gewalt über ihn. Bestreicht man aber den Halm mit vielem Amiant, einem Gegenmittel gegen das Feuer, so ist der Halm vor dem Feuer geschützt, da ihm der Amiant, mit dem er bekleidet ist, Sicherheit gewährt. So auch hier: Wäre der Tod bloß durch einen Willenswink vom Leibe ferngehalten worden, so blieb dieser doch seiner Natur gemäß sterblich und zerstörbar; damit das aber nicht geschehe, zog der Leib den unkörperlichen Logos an und fürchtet so nicht mehr Tod noch Verderben, da er das Leben als Gewand trägt, und das Verderben in ihm vertilgt ist¹.

¹ De incarn. c. 44.

Gewifs hätte Gott durch einen blofsen Willensact den Fluch lösen können, aber man mufs nicht fragen, was Gott thun konnte, sondern was dem Menschen nützlich war. Dann hätte sich wohl die Allmacht des Befehlenden gezeigt, aber die Gnade wäre etwas dem Menschen Aeufserliches gewesen; er wäre geworden wie Adam vor der Sünde, der in einem ihm äufserlichen und daher verlierbaren Gnadenzustande ins Paradies versetzt wurde; vielleicht wäre er aber noch schlechter geworden, da er das Sündigen gelernt hatte. Wäre er dann wieder von der Schlange verführt worden, so hätte Gott wieder befehlen und den Fluch lösen müssen, und diese Nothwendigkeit würde ohne Ende sein; trotzdem aber wären die Menschen schuldig geblieben und hätten immer gesündigt, und immerdar sündigend, hätten sie auch immerdar dessen, der die Sünden ihnen nachliefs, bedurft und wären nie erlöst worden, da sie Fleisch sind und wegen der Schwäche des Fleisches immer dem Todesgesetze unterliegen ¹.

Pell hat (a. a. O. S. 24 ff.) eine unrichtige Auffassung dieser Stelle schon corrigirt. Adams Aufgabe war es, durch freie, gottgefällige Selbstentscheidung in der Prüfung die Gnade, die ihm bis dahin noch als etwas nur Aeufserliches, noch nicht innerlich mit seiner Natur Verbundenes angehörte, sich definitiv innerlich zu eigen zu machen. Es war aber die Prüfung, die er bestehen sollte, nicht etwa nur für ihn allein, sondern für das ganze Geschlecht entscheidend. Als Stammvater und Repräsentant der Menschheit sollte er die Lebensgemeinschaft mit Gott durch Bestehen der Prüfung für sich und seine Nachkommen unverlierbar sichern; da er aber sündigte, ging die Gottesgemeinschaft für alle verloren; das Sündenelend traf die ganze Menschheit. Nun lag es allerdings in der Macht Gottes, allen Verzeihung zu gewähren und alle wieder in den ursprünglichen Zustand Adams zu erheben; dann war aber auch die Nothwendigkeit gegeben, dafs nun jeder Mensch einer entscheidenden Prüfung unterzogen wurde. Hatte er im Stamm-

¹ Contra Arianos II, 68; cf. c. 56.

vater die Probe nicht bestanden, so mußte er nunmehr für sich selbst in einer Prüfung sich bewähren und dadurch die Gottesgemeinschaft, die ihm aus Barmherzigkeit wieder als äußeres Besitzthum verliehen war, sich definitiv als innerliches Eigenthum sichern. Wenn er aber die Prüfung nicht bestand, was um so leichter der Fall sein konnte, weil bei ihm das böse Beispiel anderer hinzukam, so verlor er die Gemeinschaft mit Gott, und es hätte immer und immer wieder für den einzelnen Sünder eines Machtspruches Gottes bedurft, um ihn zu begnadigen. Deshalb kam Christus, der zweite Adam; in ihm, dem Princip, dem Vater der neuen Menschheit, war die Gottheit organisch, innerlich mit unserer Natur verbunden, und zwar definitiv, unverlierbar. In Christo, dem Haupte der neuen Menschheit, ist uns die Gnade „gesichert“; jeder vermag nunmehr die im incarnirten Logos dem Menschengeschlecht und jedem Gliede desselben im Princip unverlierbar erworbene Gottesgemeinschaft auf dem vom Heiland angeordneten Wege, durch die von ihm an die Hand gegebenen Mittel immer zu gewinnen und wiederzugewinnen.

Es tritt hier besonders der fundamentale Gedanke, den Athanasius in engem Anschluß an Irenäus seiner Erlösungstheorie zu Grunde legt, zu Tage: das Menschengeschlecht ist dem Charakter der göttlichen Heilsökonomie zufolge nicht lediglich als eine Summe von Einzelwesen, sondern auch als eine organische Einheit zu fassen. Demnach genügte zur Rettung der Menschheit nicht die Erlösung des Einzelnen; es mußte vielmehr der unter einem neuen Haupte vereinigten, in einem neuen Stammvater, dem zweiten Adam, principiell beschlossenen Gesamtmenschheit in diesem und durch diesen die Wiederbegnadigung im Princip unverlierbar zu theil werden.

6. Der Anschauung unseres heiligen Lehrers zufolge war somit die Rettung der Menschheit nothwendig, und zwar konnte sie nur durch die Incarnation des Logos zu stande kommen. Es ist nicht zu verkennen, daß der hl. Athanasius diese Nothwendigkeit schärfer als andere Kirchenväter betont, und es fragt sich, welchen Charakter oder Grad dieselbe in seinem System hat.

Zunächst ist zu beachten, daß, so scharf auch die Nothwendigkeit der Erlösung hervorgehoben wird, doch damit nie-
mals von einem Rechte der gefallenen Creatur auf Rettung
 seitens des Schöpfers, also von einer diesem von aufsen aufer-
 legten Verpflichtung oder Verbindlichkeit die Rede sein soll,
 womit die Gratuität der Erlösungsgnade in Frage gestellt wäre.
Vielmehr war Gott als Schöpfer es seiner Ehre schuldig, den
 Untergang seiner Creaturen nicht zu dulden, nicht dem Teufel
 die Herrschaft über dieselben zu belassen; und zwar wird nach-
 drücklichst betont, daß er nicht die Gottebenbildlichkeit und
 Gotteserkenntniß seiner Geschöpfe zu Schanden werden lassen,
 nicht den Untergang der Menchen, die einmal am göttlichen
 Logos participirt hatten, dulden durfte, was den Menschen
 und namentlich dem Teufel gegenüber Ohnmacht gewesen wäre.

An der Stelle, wo unser Lehrer diese Theorie entwickelt (De
 incarn. c. 6 sqq.), verbindet er, wenn er von der Nothwendig-
keit der Erlösung spricht, hiermit stets sofort den Gedanken,
daß die Menschen zu Gott im Verhältnisse der Geschöpflichkeit
und Ebenbildlichkeit standen. „So ging das Menschengeschlecht
 zu Grunde, der ‚logische‘ und gottebenbildliche Mensch wurde
 zu nichte, und das von Gott geschaffene Werk ward vernichtet.“
 „Es war ungeziemend, daß die Wesen, die einmal ‚logisch‘
 erschaffen waren und am Logos theil genommen hatten, ver-
 kamen.“ „Es war der Güte Gottes nicht würdig, daß seine
 Werke zerstört würden durch den vom Teufel den Menschen
 bereiteten Betrug.“ „Höchst unziemlich wäre es gewesen,
 wenn Gottes Kunst in den Menschen zu nichte geworden wäre
 durch deren Sorglosigkeit oder durch der Dämonen Trug.“
 „Es würde sich Schwäche und nicht Güte in der Nachsicht
 Gottes zeigen, wenn er, der Schöpfer, sein Werk vergehen
 liefse.“ Ebenso in den folgenden Kapiteln. Besonders prägnant
 heisst es im 14. Kapitel: „Wegen des Bildes wird auch
 der Stoff, auf welchem es dargestellt ist, nicht fortgeworfen,
 sondern das Bild in ihm erneuert.“

Hiergegen spricht keineswegs die Behauptung (De incarn.
 c. 13): „Wenn der Mensch jetzt nicht würdig ist, die Gottes-

erkenntnifs zu erhalten, so hätte sie ihm auch anfangs nicht gegeben werden müssen“; denn damit wird nicht ein positiver Anspruch der menschlichen Natur statuirt, sondern nur gesagt, daß Gott, wie anfänglich, so auch nunmehr der — ihrem Wesen nach identisch gebliebenen — Menschheit seine Erkenntnifs geben konnte.

Unter der göttlichen Güte (*ἀγαθότης*), von welcher (nach *De incarn. c. 7*) die Erlösung der Menschen gefordert wurde, ist nicht sowohl die Barmherzigkeit oder die Güte *ad extra* zu verstehen, sondern wesentlich mehr: eine Eigenschaft, vermöge deren Gott „nicht auf die Sorglosigkeit der Menschen, sondern auf das, was ihm ziemt, sieht“¹, also — im Gegensatz zu Schwäche und Ohnmacht² — seine Güte *ad intra*, seine „Selbstbehauptung und Ehre in der Gutheit“ (Harnack).

Hiernach ist es mißverständlich und uncorrect, wenn Böhlinger³ die Lehre unseres Kirchenvaters dahin bestimmt, daß die Menschwerdung des Logos „ebenso sehr bedingt gewesen sei durch die Ehre und Güte Gottes als durch das Bedürfnis und Heil der Menschheit“; diese Coordination der auf Gottes Seite und auf derjenigen der Menschen liegenden Nothwendigkeit ist nicht zutreffend. Das „Heil der Menschheit“ ist von der Ehre und Güte Gottes, des Schöpfers, gefordert; nur diese ist ausschlaggebend.

Demgemäß ist die Nothwendigkeit der Erlösung nicht als ein Anspruch der Geschöpfe zu fassen. Unter der Voraussetzung, daß Gott die Menschen zur Lebensgemeinschaft mit sich geschaffen und bestimmt hat, ist es, so meint Athanasius, nicht denkbar, daß er die völlige Vereitelung dieses seines Planes, seines Willens zugelassen habe. Die Nothwendigkeit der Rettung der Menschheit ist nichts anderes als die constante Identität des göttlichen Willens oder Heilsplanes, welcher Plan von Gott selbst entworfen, und dessen Durchführung er seiner Ehre schuldig war. Es hätte der

¹ *De incarn. c. 10.*

² *L. c. c. 6.*

³ Die Kirche Christi und ihre Zeugen. I. Band. 2. Abtheilung: Athanasius und Arius, S. 109.

göttlichen Weisheit nicht wohl entsprochen, wenn er von vornherein sozusagen nur einen halben Plan gefaßt, wenn er nicht die Veranstaltungen von vornherein ins Auge genommen und später wirklich getroffen hätte, welche die völlige Vereitelung seiner Absicht verhindern sollten. „Wie ein weiser Baumeister, der ein Haus bauen will, zugleich mit sich zu Rathe geht, um es, im Falle dafs es Schaden nimmt, zu erneuern, und in dieser Erwägung Vorsorge trifft und dem Werkmeister die Mittel zur Erneuerung gibt, und so vor dem Bau schon Vorsorge für eine etwaige Ausbesserung getroffen wird, so ward vor unserer Erschaffung die Wiederherstellung unseres Heils in Christo begründet, damit wir in ihm wieder erneuert werden könnten. Der Rath und Plan ward bereitet vor der Zeit; die Ausführung geschah, als es noth that und der Heiland erschien.“¹

¹ Contra Arianos II, c 77. // Irenäus, von welchem Athanasius in der vorliegenden Frage offenbar abhängig ist, begründet mit gleichem Argument, wie nach ihm unser Lehrer, die Nothwendigkeit der Erlösung mit specieller Rücksicht auf den ersten Menschen: „Si enim qui factus fuerat a Deo homo, ut viveret, hic amittens vitam laesus serpente, qui depravaverat eum, iam non reverteretur ad vitam, sed in totum proiectus esset morti: victus esset Deus, et superasset serpentis nequitia voluntatem Dei. Sed quoniam Deus invictus et magnanimus est, magnanimum se exhibuit“ . . . Contra haereses III, 23, 1. | In demselben Sinne sagt Origenes ganz allgemein: „Quoniam futurum erat, ut etiam deciderent aliqui a vita et mortem sibi ipsi consciscerent ex eo ipso, quod a vita deciderent, et utique non esset consequens, ut ea, quae semel ad vivendum fuerant procreata a Deo, penitus perirent, oportuit ante mortem esse talem virtutem, quae futuram dissolveret mortem“ . . . De principiis I, 2, 4.

Ganz ähnlich wie Athanasius sprach sich lange nach ihm der hl. Anselmus von Canterbury aus: „Aut de humana natura perficiet Deus, quod incoepit, aut in vanum fecit tam sublimem naturam. At si nihil pretiosius agnoscitur Deus fecisse, quam rationalem naturam ad gaudendum de se: valde alienum est ab eo, ut ullam rationalem naturam penitus perire sinat“ (Cur Deus homo II, c. 4). Anselmus verbindet damit bekanntlich noch den Gedanken, dafs die durch den Fall der Engel in den Reihen der Seligen entstandenen Lücken durch beseligte Menschen ausgefüllt werden mußten.

So widerspricht die Lehre des Heiligen weder der absoluten Vollkommenheit, Unveränderlichkeit, Freiheit Gottes, noch der Gratuität der Erlösungsgnade.

Die Nothwendigkeit der Incarnation als des einzigen Mittels der Erlösung erscheint nur als höchste Angemessenheit und Convenienz; es lag an sich in der Macht Gottes, einen andern Weg einzuschlagen¹; die Incarnation war aber das sicherste, ein für allemal wirkende Mittel der Wiederbegnadigung; sollten diejenigen Wirkungen in der Menschheit erzielt werden, wie sie Christus und sein Werk thatsächlich zu stande gebracht, sollten diejenigen Gnaden und Segnungen geschaffen werden, wie sie der Heiland uns thatsächlich vermittelt hat, sollte die Erlösungsgnade eben den Werth und Inhalt haben, welchen sie im Christenthum in der That besitzt, so war die Incarnation des Logos nothwendig² — weshalb Athanasius in origineller und geistvoller Weise aus dem religiös-sittlichen und charitologischen Zustande der christlichen Menschheit, aus den durch Geschichte und Erfahrung gekannten Wirkungen, Segnungen und Gnaden des Christenthums einen unmittelbaren Schluß auf die Realität der Incarnation des Gottessohnes und mancher Thatsachen aus dem Leben Christi, z. B. besonders der Auferstehung, zieht, worüber später die Rede sein wird.

Der heilige Kirchenvater steht in einem wohlthuenden Gegensatz zu den verflachenden Tendenzen der zeitgenössischen Häretiker, vor allem der Arianer: Ist Christus nur ein vollkommenes Geschöpf, nicht wahrhaft Gott, so kann die Tragweite, geschweige denn die Nothwendigkeit seines Erscheinens nicht gewürdigt werden; dazu ist der Glaube an seine Gottheit erforderlich.

B. Die gottmenschliche Person des Erlösers. *616 p 140.*

Die Lehre vom Erlöser selbst, von der Constitution seiner Person, bildet den Vordergrund der Athanasianischen Soteriologie.

¹ Contra Arianos II, c. 68.

² Vgl. oben Nr. 5.

Die theologischen Kämpfe der damaligen Zeit hatten ihren Mittelpunkt in dieser Lehre von der Person des Heilandes. Die nähere Entwicklung und tiefere Begründung seiner Anschauung gab Athanasius im Streite gegen den Arianismus und später gegen den Apollinarismus. Andere Häresien bekämpfte er nur gelegentlich, im Anschluß an die Widerlegung der beiden genannten, und wendete dieselben Gedanken, die er gegen diese ins Feld führte, auch gegen jene an. Zum vollen Verständniß seiner Doctrin soll zunächst die Christologie¹ dieser beiden Irrlehren dargestellt werden, sodann seine Art und Weise der Bekämpfung derselben, endlich seine eigene positive Ansicht.

Erster Abschnitt.

Die arianische Christologie.

Die Literatur über den Arianismus ist sehr umfangreich. Wir können uns daher unter Verweisung auf die Forschungen von Kuhn², Hefele³, Möhler⁴, Atzberger⁵, Kölling⁶ auf die Darlegung der Grundzüge der arianischen Christologie beschränken. Insbesondere wird diese Lehre zu würdigen sein, insofern sie soteriologische Bedeutung hat, insofern durch sie die Auffassung vom Werke der Erlösung bestimmt und modificirt wird.

1. Der Grundfehler der arianischen Doctrin von der Person des Heilandes lag in der falschen Anschauung von der höhern Seite dieser Person, vom Logos.

Formell charakterisirt sich diese Häresie als rationalistisch: man brach mit dem christlichen Bewußtsein, wie

¹ Diesen Ausdruck gebrauchen wir im Sinne der Lehre von der Person Christi.

² Katholische Dogmatik (Tübingen 1846 ff.) II: Die Trinitätslehre, S. 345 ff.

³ Conciliengeschichte I (2. Aufl., Freiburg 1873 ff.), 252 ff.

⁴ A. a. O. S. 166 ff.

⁵ A. a. O. S. 22 ff.

⁶ Geschichte der arianischen Häresie I (1874) u. II (1883), (Gütersloh).

— Außerdem verdienen noch Erwähnung: *Dorner*, *Hagemann*, *Voigt*, *Harnack* u. a.

es sich objectiv in der katholischen Kirche vermittelte; nicht mehr dieses Bewußtsein, die kirchlich überlieferte Lehre, nach welcher Athanasius und die Rechtgläubigen alle dogmatischen Fragen auffaßten und entschieden, war für Arius und seine Schule das zuletzt Entscheidende, sicher Maßgebende, sondern die Vernunft, die philosophische Dialektik, die man in der Antiochenischen Schule gelernt; die Vernunft war der letzte Maßstab, den man an die Dogmen anlegte.

Wie öfters in der Geschichte des religiösen Denkens der Rationalismus nicht ohne innere Consequenz zum Deismus geführt, so auch hier: materialiter ist die arianische Irrlehre ihrem Grundzuge nach als deistisch zu bezeichnen.

Gott ist das erhabene, absolut einfache, beziehungslose Wesen, eine starre Einheit; nicht der lebensvolle, dreieinige „ὅν“, sondern nur das erhabene, namenlose „ᾧ“ oder „εἶναι“. Ein derartiger Begriff von Gott ist aber das Grab der christlichen trinitarischen Gottesidee: von einer τριάς dreier persönlicher göttlicher Wesensträger kann keine Rede sein. Wenn Arius doch den Ausdruck „τριάς“ gebraucht hat, um damit die Verbindung des „Ungezeugten“, des Logos und des Heiligen Geistes zu bezeichnen, so hat er gehandelt, wie er es oft zu thun pflegte: um nicht als völlig unchristlich erkannt zu werden, behielt er Ausdrücke der kirchlichen Lehre bei, mit welchen er aber einen Sinn verband, der demjenigen der orthodoxen Doctrin völlig widersprach; und Tausende waren unehrlich oder oberflächlich genug, um sich vom Irrlehrer täuschen zu lassen. Seine „τριάς“ ist die Verbindung Gottes mit zwei ihm untergeordneten, aufsergöttlichen, nur reich ausgestatteten Creaturen.

Während der Heiligen Schrift zufolge Gott von Christus „unser Vater, der im Himmel ist,“ genannt wird, während der Liebesjünger sein Wesen charakterisirt als „charitas“, thront nach arianischer Anschauung das höchste Wesen in erhabener Ruhe über der Welt, er kann nicht mit ihr in Berührung, in innere Beziehung treten, um nicht seiner eigenen Majestät etwas zu vergeben oder die Welt durch seine Ein-

wirkung auf sie in ihrem Sein, in ihrer Existenz zu gefährden, zu erdrücken — eine Lehre, welche stark an die dualistische Anschauung von der wesentlichen Schlechtigkeit der Geschöpfe anklingt. Sonach bedarf es zwischen ihm und der Welt eines Vermittlers, welcher seinem Wesen nach nicht göttlich sein kann, da ja nach dem deistisch-dualistischen Grundprincip eine Berührung zwischen dem wesentlich Göttlichen und dem Geschöpflichen nicht möglich sein würde. Als Gott daher die Welt schaffen wollte, erschuf er zuerst den Logos und bediente sich seiner als Werkzeugs für die Weltschöpfung. Derselbe ist somit in der Zeit entstanden, nicht ewig, seiner Natur nach nur Geschöpf, veränderlich, Gott fern und ungleich, in seiner Kraft beschränkt; daher vermag er nur gemäß seiner endlichen Geisteskraft, nicht völlig, Gott, ja auch sich selbst zu erkennen. Er hatte als incarnirter Logos eine sittliche Prüfung zu bestehen; über seinen frühern ethischen Charakter und Zustand läßt uns das System des Arius im unklaren; nach Kuhns¹ Bemerkung erscheint der Logos vor seiner Fleischannahme als ein sozusagen metaphysisches Wesen, das erst durch die Incarnation in die Mitte der Geschöpfe herabgetreten und hierdurch ein moralisches Wesen geworden ist; aber manche Sätze, namentlich die Lehre des Häresiarchen von der reichen Begnadigung, welche dem Logos von vornherein zu theil ward — wir kommen noch darauf zurück —, setzen ganz entschieden voraus, daß derselbe sogleich in die ethische Ordnung hineingehörte. Arius war eben oberflächlich genug, um den Widerspruch, die Lücke seines Systems nicht zu empfinden.

Nachdem der Logos Fleisch angenommen hatte, entschied er sich kraft seines freien, an sich veränderlichen, zum Guten wie zum Bösen fähigen Willens unwandelbar für das Gute. Weil Gott dieses von Ewigkeit her vorausgesehen hat, so bestimmte er ihn zum Schöpfer und Erlöser der Welt und nannte ihn „Logos“, „Sohn“, „Weisheit“, „Kraft und Herrlichkeit“,

¹ A. a. O. II, 362.

„Bild Gottes“, „Gott“, welche Bezeichnungen nicht seine Natur ausdrücken, sondern ihm nur durch Gnade verliehen sind, ebenso wie Menschen manchmal „Götter“ genannt werden¹. Daher ist dieser „Logos“, diese „Weisheit“ wohl zu unterscheiden von dem innergöttlichen „Logos“, der innergöttlichen „Weisheit“, durch welche Gott jenen geschaffen hat. Ursprünglich als *Monas* existierend, wurde Gott „Vater“ durch die Schöpfung und Begnadigung oder Adoptirung des Logos².

Wir verstehen es, wenn Arius hier von der Veränderlichkeit, dort von der Unveränderlichkeit des Logos spricht, wenn er hier sagt, er sei „Gott“ geworden durch Tugend und Verdienst, und dort, er sei Gott vor aller Zeit: einmal spricht er von der natürlichen Beschaffenheit des Logos sowie von seinem sittlichen Leben und Verdienen zur Zeit seiner Verbindung mit dem Fleische; das andere Mal denkt er an seine von Gott ewig vorhergewufste ethische Bewährung und auf Grund dieser Voraussicht von vornherein ihm verliehene Begnadigung.

2. Hiermit sind die Grundbestimmungen des Arius über den Logos kurz gegeben; im einzelnen aber herrschten unter seinen Schülern und Anhängern fast *quot capita, tot sensus*. Den strengen Arianern war der Logos von Gott wesentlich verschieden; manche suchten ihn, bald mehr, bald weniger Gott näher zu bringen, zum Theil bezeichneten sie ihn als ihm wesensähnlich: die Lehre der Semiarianer, welche gleichfalls in den verschiedensten Nüancirungen hervorgetreten ist. Athanasius hat uns in seiner historischen Schrift „*De Synodis Arimini et Seleucia celebratis*“ eine besonders lehrreiche Schilderung des perversen Zustandes der arianischen Logoslehre und der Uneinigkeit sowie der unsichern und schwankenden Haltung der Theologie des Arianismus hinsichtlich derselben entworfen.

¹ Contra Arianos I, c. 5; Ad episcopos Aegypti et Libyae c. 12; De Synodis Arimini et Seleucia celebratis c. 15.

² Contra Arianos I, c. 9; cf. c. 5.

So milde man nun auch über die am meisten der Orthodoxie sich nähernden Parteien der Häresie urtheilen, so sehr man dem hl. Athanasius recht geben mag, wenn er den Semiarianern die Rückkehr zur Kirche erleichterte, ihnen entgegenzukommen suchte, so wäre es doch verfehlt und auch dem Geiste und Worte des Heiligen durchaus widersprechend, wollte man es übersehen, daß zwischen einem Geschöpfe, dessen Wesensähnlichkeit mit Gott selbst aufs schärfste betont, aufs höchste gespannt wird, und dem „Υἱὸς ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ“ eine unendliche Kluft liegt. Alle arianischen und semiarianischen Parteien glaubten durch Anerkennung der Homousie in ihrer vollen, echten Bedeutung den christlichen Monotheismus, sei es in ditheistischem, sei es in sabellianisch-modalistischem Sinne, gefährdet. Während die kirchlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, mögen sie auch zwischen Wesenheit und Person nicht immer begrifflich-formell mit der nöthigen Schärfe unterscheiden, doch inhaltlich die richtige Grundanschauung über das Verhältniß von Substanz und Hypostase haben, liegt beim arianischen System gerade in der Ueberspannung des Personbegriffs bis zur Confundirung mit der Wesenheit eine philosophische Grundlage der Doctrin.

Allen Arianern war der Logos ein, wenn auch noch so hoch begnadeter, doch geschöpflicher Mittler; und darum waltet zwischen den verschiedenen Nüancirungen der Häresie ein gradueller, hingegen zwischen jeder derselben und der kirchlichen Lehre ein wesentlicher Unterschied ob. Vieles, was Athanasius gegen den strengen, durch schärfste Betonung der Differenz des geschöpflichen Logos von Gott charakterisirten Arianismus vorbringt, und zwar vieles, was er mit besonderem Nachdruck hervorhebt, gilt im wesentlichen ebenso gegen die mildesten Richtungen der Semiarianer.

3. In innigem Zusammenhange mit den erwähnten Hauptmomenten der arianischen Logoslehre steht die Anschauung vom fleischgewordenen Logos, von Christus.

a) Eine Verbindung von Gott und Mensch zu einem Subjecte ist nach dem Grundprincip des Deismus von vornherein

undenkbar: die Würde der Gottheit wäre nicht gewahrt, die menschliche Natur durch jene erdrückt worden. Zugleich war jene Verbindung durch den Zweck der Erlösung nicht gefordert. Sollte diese nach der Anschauung der Kirche die durch die Sünde abgebrochene Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott wiederherstellen, und war die principielle Verbindung beider Naturen in Christo das fundamentale Mittel zur Erreichung dieses Zieles, so mußte ein solcher Zweck im deistischen System des Arius von vornherein illusorisch sein, weshalb auch das entsprechende Mittel, die Incarnation Gottes, überflüssig ward.

In der Person des Heilandes war demzufolge nichts wesentlich Göttliches. Auch nach seiner höhern Seite war er geschöpfllich: der Logos ist dem Vater nicht seinem Wesen nach gleich und wesentlich eins mit ihm. Zwischen ihnen besteht nur eine moralische (Willens-) Einheit, keine physische. „Deshalb sagte er, daß er im Vater sei und der Vater in ihm, weil er behaupten wollte, die Worte, die er sprach, seien nicht sein, sondern des Vaters; und seine Werke seien nicht seine eigenen, sondern des Vaters, der ihm die Macht gegeben.“¹ „Weil der Sohn das will, was der Vater will, und seinen Gedanken und Urtheilen nicht entgegentritt, sondern in allem mit ihm übereinstimmt, indem seine Lehre mit der des Vaters identisch ist, und er sich in seinen Worten aufs engste und genaueste an die Weisung des Vaters anschließt, deshalb sind er und dieser eins.“ Es besteht also kein essentieller Unterschied zwischen dieser Einheit und derjenigen der Engel und der heiligen Kräfte, ja auch der sichtbaren Dinge, Sonne und Mond, mit dem Vater, dessen Willen sie alle thun².

b) Ist der echte und wahre Zweck der Incarnation, nämlich die vitale Verbindung der Menschheit mit der göttlichen Natur, nicht erreichbar, wozu bedarf es dann noch einer Incarnation? Die Bedeutung der Fleischesannahme seitens des Logos kann im arianischen System nicht gewürdigt werden;

¹ Contra Arianos III, c. 2.

² L. c. III, c. 10.

das Grund- und Central-Dogma des Christenthums, die Wiedervereinigung des Menschengeschlechts mit Gott durch die Incarnation des Gottessohnes, paßt nicht in die Anschauung des Arius. Der Fundamentalzweck, welchen das Erscheinen des Logos im Fleische nach arianischer Ansicht hat, nämlich die demselben gewährte Möglichkeit, sich sittlich zu erproben, zu bewähren und dadurch seine Gnade und Herrlichkeit zu verdienen, steht in keinem innern, nothwendigen, sondern nur in einem äußern, zufälligen Zusammenhange mit der Incarnation als dem Mittel zum Zwecke, konnte auch ohne dieselbe erreicht werden. Aber Arius fand das Dogma von der Menschwerdung als Mittelpunkt des christlichen Lebens, Denkens und Bewußtseins vor, konnte und wollte nicht völlig damit brechen: er suchte es, wesentlich abgeschwächt, in seiner Theorie unterzubringen.

Sollte nach kirchlicher Lehre durch die Verbindung der Gottheit mit der ganzen menschlichen Natur in Christo die Wiedervergöttlichung dieser ganzen Natur vollzogen werden, so genügte dem Arius als menschlicher Bestandtheil im Erlöser ein Leib, dessen Beseelung und Bewegung dem Logos zugeschrieben wurde. „Arius bekennt ein bloßes Fleisch zur Verhüllung der Gottheit; statt unseres innern Menschen aber, der Seele, sei der Logos im Fleische erschienen — indem er es wagt, Leiden und Auferstehung der Gottheit zuzuschreiben.“¹ „Thöricht faseln die Arianer, die da behaupten, der Erlöser habe nur Fleisch angenommen, und die Empfindung des Leidens gottlos der leidensunfähigen Gottheit zuschreiben.“² In philosophischer Hinsicht liegt dieser Theorie die schon erwähnte Verständnißlosigkeit der Arianer für die Bedeutung, den Unterschied und das Verhältniß von Wesenheit und Person zu Grunde, abgesehen davon, daß es allerdings in der That kaum zu denken und zu verstehen ist, wie der geschöpfliche, endliche, freie, an sich veränderliche Logos des Arianismus eine andere freie, geschöpfliche, wesentlich voll-

¹ Contra Apoll. II, c. 3.² L. c. I, c. 15.

endete Natur mit sich zu einem einheitlichen Subjecte verbunden, in seine eigene Persönlichkeit emporgezogen haben sollte. Baur bemerkt in seiner „Christlichen Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung“ (I, 567) sehr treffend, daß man, je mehr man den Sohn dem Vater unterordnete, und je geringer man von der Gottheit des Sohnes dachte, um so geneigter sein mußte, das Göttliche in Christo sich in demselben Verhältnisse zum Menschlichen zu denken, in welchem Seele und Leib zu einander stehen.

Hierzu kommt noch ein anderes, wichtiges Moment. Wir vermissen im arianischen System eine klare Antwort auf die Frage, inwiefern Christus unser Erlöser sei, wie die Vermittlung zwischen seiner und unserer Begnadigung zu denken sei. Arius betont fast nur die Bedeutung der Incarnation für den Logos selbst, was ihm Athanasius des öftern, z. B. Contra Arianos I, c. 38; III, c. 39, als unchristlich zum Vorwurf macht; eine wahrhafte, innerliche Begnadigung der Menschen ist im Deismus eben undenkbar, eine Theilnahme derselben an der Herrlichkeit und Gottesähnlichkeit des Logos kann nicht stattfinden. Lag es doch gerade in der Tendenz, in der Aufgabe des arianischen Logos, eine unmittelbare Berührung und Verbindung der Geschöpfe der Welt, also auch der Menschen, mit Gott zu verhindern, dieselben davor zu schützen, durch unmittelbare Einwirkung des Erhabenen erdrückt zu werden, also nicht zwischen diesem und uns eine Verbindung herzustellen, sondern uns von ihm zu trennen.

Wenn die Arianer noch von einer „Erlösung“ sprechen wollten, so konnte diese nur darin bestehen, daß der Logos in Christo vollkommener — jedoch immer creatürlicher — Lehrer und zugleich ein Beispiel des Lebens, Wirkens und Leidens für Gott war, uns den Weg sittlichen Strebens und Lebens zeigte: Christus, sein Werk, seine Religion sind nur eine äußere, dem System des Pelagius¹ entsprechende

¹ Sieh *Wörter*, Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre, S. 70 ff.

„Gnade“. Wenn nun nach der christlichen Lehre gerade in der organischen Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechts mit Christo, seinem gottmenschlichen Haupte, in der wesentlichen Gleichheit unserer und seiner Menschheit der Grund der Begnadigung des Geschlechts liegt, so konnte nach arianischer Theorie auch der äußerlich sichtbar im Leibe erscheinende, lehrende, wirkende und leidende Logos uns in der Sittlichkeit durch Wort und Vorbild unterweisen; eine Annahme einer Menschenseele war nicht streng gefordert.

Christus hiefs also nur „Gott“ durch Gnade und hatte nur einen menschlichen Leib.

Daraus folgt weiter, daß bei ihm keine Rede von einem wahrhaft menschlichen Handeln und Leiden sein kann. Das Subject solcher Lebensäußerungen ist im Menschen nicht der Leib, der niederste, von der freien Seele beherrschte Bestandtheil seiner Natur, allein, vielmehr müssen Wirken und Leiden, um thatsächlich ‚actus humani‘ zu sein, zugleich einen freien, geistigen Charakter haben, von der vernünftigen Seele ausgehen, angeordnet oder empfunden, bestätigt werden: nur wenn und indem sie die Geistseele afficiren, erhalten sie ihre wesentlich menschliche Bedeutung. Im arianischen Erlöser vertrat der Logos die Stelle der Seele; er war sonach der freie Träger, das wahre Subject und Princip aller menschlichen Thätigkeit und Duldung. Hieraus erklärt sich die Art der arianischen Schriftexegese¹: sämtliche Stellen über das Leben und Leiden Christi bezogen sie auf den Logos und stützten darauf den Beweis ihres Satzes, daß dieser eine Creatur sei. Der Logos denkt in Christo; er wirkt, leidet, steht von den Todten auf; ihm wird die Entwicklung, die Zunahme an Weisheit und Tugend zugeschrieben.

Damit tritt das Menschliche und seine wahre Bedeutung und Entwicklung weit in den Hintergrund zurück, und es ist nicht unberechtigt, wenn man als letzte Consequenz die Verflüchtigung desselben im Schein, den Doketismus, erklärt.

¹ Sieh Möhler a. a. O. S. 209 ff. Vgl. z. B. Contra Arianos I, c. 37 sqq.; II, c. 1 sqq.; III, c. 35; c. 42.

Zweiter Abschnitt.

Die apollinaristische Christologie¹.

Vorbemerkungen. *bit p 90.*

Ehe wir zum Gegenstande dieses Abschnitts selbst übergehen, müssen wir eine kritische Frage erledigen, nämlich die, ob die beiden unter dem Namen des hl. Athanasius uns überlieferten Bücher gegen den Apollinarismus auch wirklich von ihm herrühren. Wir handeln demnach zunächst von der

Echtheit der beiden Bücher gegen den Apollinarismus.

1. Auf der zweiten allgemeinen Synode zu Konstantinopel 553 erwähnt Proclus, daß Athanasius gegen den Apollinaris von Laodicea Schriften verfaßt habe. Leontius von Byzanz führt (Contra Nestorium et Eutychen lib. I) zwei Stellen aus dem ersten Buche des Athanasius gegen Apollinaris und eine aus dem zweiten an und nennt dabei das zweite eben das Buch, welches uns als das zweite überliefert ist. Dazu kommen die Zeugnisse der sechsten ökumenischen Synode, des Johannes Maxentius aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts, des Johannes Damascenus und anderer, welche Stellen aus den beiden Büchern unter dem Namen des hl. Athanasius citiren.

Auf Grund dieser Tradition behauptet Montfaucon die Echtheit der Schriften: „Tot veterum testimonia necnon antiquorum codicum auctoritas maioris apud nos sunt momenti, quam ut recentiores quosdam audiamus, quorum alii primum, alii secundum contra Apollinarium² librum in suspicionem vocant: quia potissimum ambo tam Athanasii styllum referunt quam qui maxime.“ Auch Mansi³, Möhler und fast alle Neueren halten an dem Athanasianischen Ursprung der Werke fest, und die vereinzelt Zweifel könnten ignorirt werden, wenn nicht in jüngster Zeit Dräseke im Anschluß an eine Reihe von Studien über Werke und Lehre des Apollinaris, welche in verschiedenen Zeitschriften erschienen, die

¹ Sieh Petavius, De incarnatione lib. I, c. 6. Möhler a. a. O. S. 539 ff. Voigt a. a. O. S. 306 ff. Atzberger a. a. O. S. 165 ff. Schwane a. a. O. S. 358 ff. Baur a. a. O. I, 585 ff. Dorner a. a. O. I, 975 ff. Harnack a. a. O. II, 312 ff.

² In den Documenten kommt sowohl die Form „Apollinaris“ wie „Apollinarius“ vor. ³ Sacrorum Conciliorum collectio III, 480 sq.

Frage in einem besondern Artikel: „Athanasiana“¹, sehr eingehend und von neuen Gesichtspunkten aus untersucht hätte und zu dem Resultate gekommen wäre, die beiden Bücher rührten nicht von Athanasius her. Demgegenüber halten wir auch jetzt noch die Schriften für echt.

Ueber die Tradition haben wir schon gesprochen. — Zunächst zeigen die beiden Bücher sich im Ausdruck, im Inhalt, in den Grundgedanken, in der logischen Abfolge der Sätze und Gedanken so innig verwandt, daß die Einheit des Verfassers nicht bezweifelt werden kann. Man vergleiche z. B. die Lehre von der Entstehung der Sünde und ihrer Ueberwindung durch Christus nach beiden Büchern (I, c. 15 und II, c. 6); die Lehre vom Tode und der Höllenfahrt des Heilandes und von ihrer soteriologischen Bedeutung nach I, c. 13; c. 14; c. 17 und II, c. 14—17; die stete Anführung derselben Häretiker in beiden Schriften: der Arianer, des Sabellius, des Paulus von Samosata, des Marcion, des Manichäus, des Valentinus (I, c. 11; c. 12; c. 15; c. 20; c. 21; II, c. 3; c. 5; c. 8; c. 12; c. 19); die Art und Weise, wie I, c. 3 und II, c. 4 die Quellen für die Argumente gegen die falschen Sätze angegeben werden. Insbesondere ist es die — charakteristisch Athanasianische — Grundidee, welche sich durch beide Schriften hindurchzieht: Wenn in Christo die göttliche oder die menschliche Seite verkümmert, nicht in ihrer vollen Bedeutung festgehalten und gewürdigt wird, so ist die Lebensgemeinschaft der Menschheit mit Gott in ihm nicht völlig und sicher hergestellt, unser soteriologisches Interesse gefährdet (siehe namentlich: I, c. 5; c. 7; c. 14; c. 15; c. 16; c. 17; c. 18; c. 19; II, c. 6; c. 9; c. 11; c. 13; c. 15; c. 17). Mit Unrecht hat Dräseke gerade aus dieser Uebereinstimmung gefolgert, die beiden Bücher müßten einen verschiedenen Verfasser haben, da, im Falle derselbe Schriftsteller das zweite Buch als Fortsetzung des ersten geschrieben habe — welches die Ansicht des sechsten ökumenischen Concils sei —, er unmöglich dieselben Gedanken in seinem zweiten Werk so wiederholt haben könne. Die Worte des Concils und der alten Schriftsteller nöthigen keineswegs zu der Annahme, daß man früher das eine Buch als die Fortsetzung des andern betrachtet habe. In den Titeln, welche man den Werken gegeben hat, herrscht eine große Verschiedenheit. Die sechste allgemeine Synode nennt das erste „Περὶ τῆς ἐνανθρω-

¹ Theologische Studien und Kritiken 1889, 1. Heft, S. 79 ff.

πώσεως λόγος, καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου“¹, das zweite „Δεύτερος λόγος κατὰ Ἀπολλιναρίου“²; Johannes Damascenus das erste „Λόγος κατὰ Ἀπολλιναρίου“³, das zweite „Λόγος περὶ σαρκώσεως“⁴, anderswo „Λόγος περὶ τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας“⁵. Montfaucon und die Mauriner haben im Anschluß an alte Handschriften das erste Werk als „Περὶ σαρκώσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ Ἀπολλιναρίου“, das zweite als „Περὶ τῆς σωτηριώδους ἐπιφανείας τοῦ Χριστοῦ, καὶ κατὰ Ἀπολλιναρίου“ bezeichnet. Alle diese Titel widersprechen in keiner Weise der Ansicht, daß jedes der beiden Bücher ein selbständiges, abgeschlossenes Ganzes sei. Das erste, etwas ruhiger und systematischer gehalten als das zweite, ist als eine Abhandlung zu bezeichnen, welche eine Anfrage eines dem Verfasser befreundeten Mannes beantwortet. Es hat Einleitung und Schluß. Das zweite Buch hat eine mehr allgemeine Tendenz, in der Art der vier „Reden gegen die Arianer“. Die Gedanken werden einzeln aneinandergereiht, die falschen Sätze nach der Reihe widerlegt, ohne daß, wie im ersten Buche, zuerst die häretischen Behauptungen aufgezählt und zusammengestellt werden. Indessen ist auch das erste Buch keine streng systematische Abhandlung in der Art der Athanasianischen Jugendschriften „Contra gentes“ und „De incarnatione Verbi“; vielmehr wird auch dort — nachdem eine Uebersicht über die zu widerlegenden häretischen Sätze gegeben — jede einzelne Behauptung bekämpft und zurückgewiesen.

2. In derselben Weise hat der hl. Athanasius den Arianismus bekämpft, namentlich in seinen vier „Orationes“. Derselbe Geist weht hier wie dort; hier wie dort finden wir dieselbe aphoristische, nicht streng systematische Aneinanderreihung der Gedanken; dieselbe Lebhaftigkeit, dasselbe Feuer; dieselbe Anwendung der Redefiguren, insbesondere zahlreicher rhetorischer Fragen. Man stelle z. B. Contra Arianos III, c. 39 und Contra Apoll. I, c. 5 gegenüber! Aber trotz der großen Aehnlichkeit der Darstellung bleibt diese doch in den beiden in Frage stehenden Büchern selbständig, ungekünstelt, natürlich. Ein Schüler des hl. Athanasius, an welchen man hat denken wollen, würde sich gewiß, wenn er den Apollinarismus durchaus und streng im Geiste des heiligen Lehrers hätte bekämpfen wollen, sklavischer an ihn angeschlossen haben. Nein: Alles in

¹ *Mansi* l. c. VI, p. 762.² *L. c.* VI, p. 754.³ *De orthodoxa fide* III, c. 6.⁴ *L. c.* III, c. 23.⁵ *L. c.* IV, c. 6.

den Büchern ist Athanasianisch, auch die freie, geniale Auffassung und Widerlegung der falschen Thesen. Wir müssen noch weiter gehen; es genügt nicht, mit Montfaucon zu sagen: „Ambo (libri) tam Athanasii stylum referunt quam qui maxime“; es genügt nicht, festzustellen, daß einige Wendungen ganz Athanasianisch klingen, daß der Verfasser Athanasianische Ideen benutzt habe, ganz besonders den Brief an Epictetus (Dräseke im Anschluß an Böhlinger¹); nicht nur einzelne Ausdrücke, Wendungen, Gedanken, Eigenthümlichkeiten des Stils, nein: der ganze Ideengehalt, die ganze Tendenz, der Grundgedanke der Werke im ganzen und im einzelnen ist so durch und durch Athanasianisch, daß man, falls die Tradition für die Ermittlung des Verfassers gar keine Anhaltspunkte böte, doch zunächst an unsern heiligen Lehrer denken würde. Ohne daß wir unserer spätern Darlegung seines Kampfes gegen den Apollinarismus vorgreifen wollen, bemerken wir nur folgendes: Diese Häresie wird in den fraglichen Büchern ganz genau mit denselben fundamentalen Argumenten, ganz genau von demselben christlich-dogmatischen Standpunkte, ganz genau mit denselben Momenten des christlichen Bewußtseins bekämpft, wie der Arianismus in den anti-arianischen Schriften des Heiligen, wie andere falsche Behauptungen in den Briefen an Epictetus, Adelphius, Maximus. Die Idee, daß dem religiösen Glauben und Bewußtsein des Christen zufolge in der Person und dem Leben des Gottmenschen die Vergöttlichung der menschlichen Natur nach allen ihren Lebensmomenten im Princip vollzogen ist, diese Idee, mit welcher Athanasius den Arianismus geschlagen hat, wird auch hier gegen den Apollinarismus ins Feld geführt als das stärkste Argument gegen die Wahrheit der Häresie; sie bildet das Ferment der beiden Bücher, beherrscht die Darstellung im ganzen und im einzelnen, erscheint als der Maßstab, an welchem die Richtigkeit jeder Behauptung geprüft wird. Ja man geht nicht zu weit, wenn man sagt, daß diese Idee, für welche der Heilige gelebt, gearbeitet, gestritten, gelitten hat, die er, vom hl. Irenäus abhängig, in seiner Jugendschrift „De incarnatione Verbi“ durchgeführt und dann im Kampfe mit Arius weiter ausgebildet und verschärft hat, gerade in den beiden in Rede stehenden Schriften bis in weite Consequenzen verfolgt ist, mit besonderer Kraft, Klarheit und Schärfe auftritt:

¹ A. a. O. S. 568 und S. 575.

Athanasius hat mit derselben Grundidee den Arianismus und den Apollinarismus besiegt.

Dazu kommt allerdings als weiteres, nicht zu unterschätzendes Argument, daß, wie auch nicht bestritten wird, in den beiden Büchern, sowohl was die Gedanken als was die Worte angeht, viele Anklänge an unzweifelhaft echte Schriften des Heiligen vorkommen, insbesondere an die drei oben genannten Briefe. Montfaucon führt einiges hierher Gehörige an. Die Anbetungswürdigkeit des Fleisches Christi z. B. wird I, c. 6 mit denselben Argumenten und theilweise mit ähnlichen Worten bewiesen wie im Briefe an Adelphius (besonders c. 3 sq.); der Vorwurf der Apollinaristen, die katholische Lehre führe zu einer göttlichen Quaternitas, wird I, c. 12 ähnlich wie im Briefe an Epictetus c. 8 und c. 9 erwähnt und zurückgewiesen; der Schluß von II, c. 7 ist eng mit dem dritten Kapitel des Briefes an Maximus verwandt.

Montfaucon hat die dem etwas befremdlichen Anfange des ersten Buches entnommene Schwierigkeit richtig durch den Hinweis auf den Charakter dieser Schrift, als einer Beantwortung einer seitens eines Freundes an den hl. Athanasius in betreff einiger apollinaristischer Sätze ergangenen Anfrage, beseitigt: „Advertendum enim, ad amicum hic responderi, qui suas cum Apollinaristis disputationes Athanasio recensuerat; quare rescribens eadem de re Athanasius non suas modo sibique familiares, sed amici quoque et Apollinaristarum voces sententiasque usurpat, quod fere fit inter disputantes.“ Sonst findet sich weder im ersten noch im zweiten Buche etwas, was dem Inhalte und der Form nach des heiligen Lehrers unwürdig oder ihm fremd wäre.

Wenn man die drei Briefe des hl. Athanasius an Epictetus, Adelphius, Maximus und die beiden in Rede stehenden Bücher liest und vergleicht, so gewinnt man den Eindruck, daß man es mit verwandten Werken desselben Schriftstellers, welche zeitlich nicht weit auseinanderliegen, zu thun habe; und thatsächlich ist ja die letzte literarische Periode im Leben des Heiligen durch die fünf genannten Schriften charakterisirt; vermuthlich fallen alle erst in den Anfang der siebenziger Jahre.

3. Unsere auf die Tradition und auf Inhalt, Form, Charakter der beiden Bücher gegründete Ansicht, der hl. Athanasius sei der Verfasser derselben, müßte erschüttert werden, wenn man den Nachweis erbringen könnte, die falschen hier bekämpften Behauptungen

der Häresie seien zum Theil erst nach 373, dem Todesjahre des Heiligen, hervorgetreten; ja der Verfasser nehme ersichtlich Bezug auf Aeufserungen, welche in dem erst 376 geschriebenen Werke des Apollinaris, dem „Erweis der göttlichen Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen“, vorkämen¹.

44. Demgegenüber muß zunächst daran erinnert werden, daß wir bis jetzt über die Schriften des Apollinaris, ihren Text, ihren Inhalt, ihre chronologische Folge, noch sehr wenig sichere Kenntnisse besitzen, daß wir uns hier grofsentheils noch auf dem Boden der Hypothese von mehr oder weniger grofser Wahrscheinlichkeit befinden. Es ist bis jetzt noch keinem Forscher gelungen, das Jahr zu bestimmen, in welchem der Irrlehrer zuerst eine von der kirchlichen divergirende Ansicht aufgestellt, in welchem er sich der trichotomistischen Lehre vom Wesen des Menschen angeschlossen und diese auf die Christologie angewandt hat. Der Versuch Dräsekes², die Chronologie der Schriften des Laodicensers zu bestimmen, ist doch nichts anderes als eine, freilich mit Geist aufgestellte und aufgezeichnete, Hypothese; wahr ist, daß die Werke, welche in der Psychologie der trichotomistischen Anschauung huldigen, spätern Datums sind als diejenigen, in welchen Apollinaris noch an der Dichotomie festhält; und zugegeben, daß die zeitliche Reihenfolge von Dräseke im ganzen und grofsen richtig bestimmt ist: die Frage, in welchem Jahre Apollinaris zuerst trichotomistische Sätze aufgestellt und niedergeschrieben hat, ist noch immer nicht mit befriedigender Sicherheit beantwortet. Auch die Abfassungszeit desjenigen Werkes, in welchem er nach demselben Gelehrten³ zuerst seine besonders bezeichnenden christologischen Sätze aufstellte, des „Erweises der göttlichen Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen“, kann nicht mit Gewifsheit angegeben werden; zudem ist es nicht bewiesen, daß der Häretiker nicht schon früher jene Sätze behauptet habe. Jenes Werk ist uns nur fragmentarisch erhalten; zu den in Gregors von Nyssa „Antirrheticus“ enthaltenen Bruchstücken kommen nach Dräseke noch Fragmente, die sich bei

¹ Dräseke a. a. O. S. 90 ff.

² Jahrbücher für protestantische Theologie, XIII. Band (1887): „Zur Zeitfolge der dogmatischen Schriften des Apollinaris von Laodicea“, S. 659 ff.

³ Neben den citirten Artikeln vgl. Jahrbücher für protestantische Theologie, IX. Band (1883): „Zu den christologischen Fragmenten des Apollinaris von Laodicea“, S. 295 ff.

Theodoretus, Justinianus und Anastasius zerstreut finden und sämtlich als aus des Apollinaris Schrift „Περὶ τῆς θείας σαρκώσεως“ entnommen bezeichnet werden; der genannte Forscher hat¹ einen ansprechenden Versuch gemacht, uns auf Grund dieser Stücke ein übersichtliches Bild von des Laodicensers „Erweis“ zu geben.

4. Es kann nicht nachgewiesen werden, daß in den beiden dem hl. Athanasius zugeschriebenen Büchern gegen die Apollinaristen Behauptungen und Sätze bekämpft werden, welche erst nach dem Jahre 373, dem Todesjahre des Heiligen, hervorgetreten sind. Wenn man die drei mehrfach genannten Briefe, besonders den an Epictetus, gelesen hat, so wird man wirklich neu nur die Lehre von der Dreitheilung des Menschen in σὰρξ, ψυχὴ und πνεῦμα oder νοῦς und die ihr entsprechende christologische Ansicht von der Ersetzung des πνεῦμα durch den Logos im Erlöser finden; alles andere, insbesondere das, was Dräseke² anführt, ist in gleicher oder doch engst verwandter Form namentlich im Briefe an Epictetus erwähnt und widerlegt: so der Vorwurf der Häretiker, die katholische Lehre führe zu einer göttlichen ‚Quaternitas‘; die Ansicht, das Fleisch sei ungeschaffen geworden, so daß entweder an eine Verwandlung des Logos oder an Dokerismus gedacht werden müßte³; der erwähnte Vorwurf wird Epistola ad Epictetum c. 9 ausdrücklich genannt; c. 4 ff. wird insbesondere die Anschauung, der Leib sei dem Logos wesensgleich geworden, zurückgewiesen.

Was nun den Satz angeht: „Ihr sagt, statt des innern Menschen sei in Christo νοῦς ἐπουράνιος“ gewesen“, und seine Bekämpfung I, c. 13 ff., worauf sich Dräseke vor allem beruft, um den nachathanasianischen Ursprung unserer Bücher zu beweisen, so ist es richtig, daß Apollinaris selbst diese Behauptung in seinem „Erweis“ ausgesprochen hat. Indessen: Ist sie nicht schon früher ausgesprochen worden? In welchem Jahre ist der „Erweis“ geschrieben worden? Bei aller Anerkennung dessen, was Dräseke (nach dem Vorgange von Caspari) für die Kenntniß des Apollinarismus geleistet hat, vermißt man doch etwas eine schärfere Betonung der Sonderstellung, welche Apollinaris und seine Schule in der kirchlichen Doctrin schon seit etwa der Mitte der sechziger Jahre eingenommen haben, und dazu

¹ An der zuletzt genannten Stelle.

² Theologische Studien und Kritiken a. a. O. S. 96 ff.

³ Cf. Epistola ad Epictetum c. 2; c. 4; c. 9.

die Trennung der Fragen, wann Apollinaris seine Werke geschrieben und einem kleinern Schülerkreis mitgetheilt hat, und wann dieselben öffentlich weiter bekannt geworden sind.

Ob das Bekenntniss der 362 von Athanasius zu Alexandrien gehaltenen Synode: „Ὁμολογοῦμεν γὰρ καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον οὐδ' ἀναίσθητον οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτὴρ“¹, schon gegen die apollinaristische Schule gerichtet war, muß dahin gestellt bleiben. In das Jahr 363 setzt man das einem Briefe des Laodicensers an Kaiser Jovian entnommene Glaubensbekenntniss, welches man fälschlich dem hl. Athanasius zugeschrieben hatte², unter dem Titel: „Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου“. Wenn dasselbe auch orthodox verstanden werden kann, so sind doch die Ausdrücke „θεότης“ und „πνεῦμα“ in der Person Christi zu wenig geschieden. Es heisst dort: „Ὁμολογοῦμεν καὶ εἶναι τὸν αὐτὸν υἱὸν Θεοῦ καὶ Θεὸν κατὰ πνεῦμα· υἱὸν δὲ ἀνθρώπου κατὰ σάρκα“, später aber: „ἀποθανὼν μὲν τὸν ἡμέτερον θάνατον κατὰ σάρκα . . . ἀθάνατος δὲ καὶ ἀκράτητος τῷ θανάτῳ διαμείνας διὰ τὴν θεότητα.“ Dafs damals schon dem Apollinaris seine spätere christologische Irrlehre vorschwebte und daher vermuthlich auch schon mit dieser Confundirung des „πνεῦμα“ mit der „θεότης“ in ihren Anfängen gegeben ist, erhellt aus dem wenige Jahre nachher verfassten Bekenntniss, das Apollinaris mit seinen Schülern auf einem Conciliabulum aufgestellt hat³: „Σάρκα ὁμοούσιον τῇ ἡμετέρᾳ σαρκὶ προσείληφεν ἀπὸ τῆς Μαρίας ὁ τοῦ Θεοῦ ζῶν λόγος καθ' ἑνωσιν τὴν πρὸς θεότητα ἐκ τῆς πρώτης συλλήψεως τῆς ἐν τῇ παρθένῳ, καὶ οὕτως ἄνθρωπος γέγονεν· ὅτι σὰρξ καὶ πνεῦμά ἐστιν ὁ ἄνθρωπος· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ γενέσθαι σάρκα τὸν λόγον, τῷ ἐνωθῆναι πρὸς σάρκα ὡς τὸ ἀνθρώπειον πνεῦμα· καλεῖται γὰρ καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος σὰρξ.“ Es ist zu beachten, dafs diese mißverständlichen und schiefen Sätze von einem Sonderconcil der Apollinaristen ausgegangen sind. In den Anfang der siebziger Jahre⁴ gehört die Schrift „Περὶ τριάδος“ des Apollinaris. Dafs er schon damals nicht mehr ganz mit den Orthodoxen harmonirte und ihnen gegenüber eine etwas gereizte Stimmung zeigte, scheint aus den Worten hervorzugehen, mit welchen er sich an die gegen seine Schule etwas mißtrauischen katholischen

¹ Athanasius, Tomus ad Antiochenos, c. 7.

² Es findet sich in der Maurinerausgabe, IV, an erster Stelle unter den Opera dubia des hl. Athanasius.

³ Dräseke, Jahrbücher u. s. w. XIII (1887), 666. ⁴ A. a. O. S. 673.

Vertheidiger der kirchlichen Lehre wandte: „εἴπατε οἱ τὸν χριστιανισμὸν σχηματίζοντες“ . . . Spätestens in einem der ersten Jahre des siebenten Jahrzehnts verfaßte Athanasius seinen Brief an Epictetus; die in demselben widerlegten falschen Sätze sind so nahe mit Behauptungen, welche von Schülern des Apollinaris ausgingen, verwandt, daß Epiphanius¹ den Brief ganz in seine Darstellung einfügt, wo er Thesen aus der apollinaristischen Schule zurückweist; ja es scheint aus dem Zusammenhang der Worte des hl. Epiphanius hervorzugehen, daß Athanasius selbst das Schreiben gegen Schüler des Laodiceners gerichtet hat. Der hl. Basilius schreibt² an den Meletius im Jahre 373, daß gegen den Apollinaris von Laodicea Klagen wegen Sabellianismus erhoben würden; und die von ihm citirten Worte des Laodiceners: „τὸν πατέρα πατρικῶς υἱὸν εἶναι, τὸν δὲ υἱὸν υἱικῶς πατέρα“, sind wahrlich zum mindesten zweideutig und der Lehre und Ausdrucksweise der Orthodoxie fremd genug. 376 redet derselbe Kirchenvater³ in etwas wegwerfendem Tone von den zahlreichen Schriften, die Apollinaris seit einiger Zeit verfaßt habe; er selbst habe nur wenige davon gelesen. Epiphanius, der sein „Πανάριον“, wie Petavius⁴ gezeigt hat, 374 begann, schrieb 376 den 66. Abschnitt des Werkes und dementsprechend 376 oder 377 den hier in Betracht kommenden 77. Abschnitt über die „Λιμοιῖται“, den Apollinaris und seine Schule. Man weist gern auf das zweite Kapitel hin, wo der Laodicener „ὁ σεμνοπρεπής, ὁ ἀεὶ ἡμῖν ἀγαπητὸς καὶ τῷ μακαρίτῃ πάπῃ Ἀθανασίῳ καὶ πᾶσιν ὀρθοδόξοις“ genannt wird, wo Epiphanius sagt, er habe es anfangs nicht geglaubt, daß Apollinaris die ihm von seinen Schülern zugeschriebenen Sätze wirklich gelehrt habe, vielmehr angenommen, dieselben hätten die tiefen Gedanken ihres Meisters nicht verstanden. Aus der Art und Weise, wie Epiphanius an diesen und ähnlichen Stellen über den Laodicener spricht, will man folgern, daß derselbe damals, 376 oder 377, eben erst seine christologische Häresie aufgestellt, sich eben erst von der orthodoxen Lehre getrennt habe. Aber aus einigen aus dem Zusammenhang gerissenen Worten läßt sich nichts beweisen; die Darstellung des heiligen Bischofs von Constantia ist vielmehr eines der stärksten Argumente für die damals schon mehrere Jahre hindurch bestehende Sonder-

¹ Πανάριον (77): Λιμοιῖται. Ed. Dindorf III, 455 sqq.

² Epistola 129 (59). ³ Epistola 244 (82).

⁴ Dindorfsche Ausgabe des Epiphanius VII, 204.

stellung der apollinaristischen Schule. Eine ganze Reihe verschiedenartigster Behauptungen wird aufgezählt und widerlegt; sie stammen von Schülern des Laodiceners, nicht alle vom Häresiarchen selber, hatten damals in der Lehre und Wissenschaft schon mancherlei Verwirrung angestiftet. Als Mittelpunkt aller dieser unrichtigen Sätze erscheint die Lehre des Apollinaris selbst, die von den Schülern theils wiederholt, theils entstellt, verkehrt aufgefaßt, bis in Consequenzen hinein, die der Laodicener nicht gewollt hatte, verfolgt wurde; und zwar bildet die Trichotomie und ihre Anwendung auf die Christologie das Centrum der geistigen Bewegung, wobei noch zu bemerken ist, daß diese Lehre die einzige ist, die Epiphanius dem Apollinaris selbst ausdrücklich zuschreibt, so den Worten des ersten und zweiten Kapitels gemäß und später. Der heilige Schriftsteller kennt jene Anschauung von der Dreitheilung des Menschen und ihre Verwendung in der Christologie nicht etwa nur gerüchtweise und halb, sondern wendet sich schon, z. B. im 19. und 26. Kapitel, gegen Gründe, mit welchen man dieselbe zu stützen suchte. Wenn man den ganzen 77. Abschnitt des „Πανάριον“ liest; wenn man erwägt, daß Epiphanius die Absicht hatte, denselben gegen Apollinaris und seine Schule zu verfassen, daß dort der Laodicener, besonders wegen seiner Trichotomie in der Lehre von dem Menschen und von Christus, als der Mittel- oder als der Ausgangspunkt einer bedeutsamen geistigen Bewegung erscheint; wenn man weiter bedenkt, daß der ganzen Darstellung zufolge damals ein reges Leben in der Schule des Irrlehrers herrschte, so daß Epiphanius wiederholt ernstliche Besorgnisse äußert, z. B. im 18., 19., 24. Kapitel, so muß man zur Ansicht kommen, daß im Jahre 376 oder 377 die apollinaristische Schule schon mehrere Jahre alt war, schon mehrere Jahre hindurch eine Sonderstellung eingenommen hatte. Uebrigens folgt aus den soeben erwähnten drei Kapiteln, insbesondere dem Schluß des letztern, daß — was dem Gesagten zufolge kaum mehr der Erwähnung bedürfte — Epiphanius ganz gewiß weiß und mit Schmerz gestehen muß, daß der Bischof von Laodicea sich damals schon von der kirchlichen Lehre getrennt habe. | — Die römische Synode unter Papst Damasus, welche auf Anzeige und Bitte des hl. Basilius hin den Apollinarismus verwarf, gehört in das Jahr 377 oder 378, ist von der 374 gehaltenen zu unterscheiden¹.

¹ *Mansi* l. c. III, 461; 463 sqq.

5. Wenn auch Apollinaris schon seit etwa dem Anfang oder der Mitte der sechziger Jahre Schüler um sich sammelte, wenn auch diese Schule ihre eigenen Wege ging, eine Sonderstellung in der Kirche einnahm, so hat doch der Laodicener von vornherein nicht beabsichtigt, sich von der Orthodoxie zu trennen, und die Lehrer und Vertheidiger der katholischen Lehre haben die Schule nicht besonders beachtet, insbesondere die Rechtgläubigkeit des Hauptes derselben nicht in Zweifel gezogen. Es war „vornehmlich eine Exegetenschule, zugleich eine Schule für theologisch-philosophische Technik im Sinne der aristotelischen Dialektik“¹. Nicht ein besonderes theologisches System aufzustellen, durchzuführen und zu begründen, nein, die Dogmen dem Verstande näher zu bringen, die Formen der griechischen Dialektik auf die kirchliche Lehre anzuwenden, das war das Streben: zuerst Dialektik, dann erst Dogmatik. Daraus erklärt sich die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der zahlreichen Thesen, welche in dieser Schule hervorgetreten sind. Das meiste ist anfangs nicht aus dem engen Kreis heraus an die Oeffentlichkeit gedrungen; ebenso sind viele von Apollinaris selbst und von Jüngern desselben verfaßte Schriften nicht bekannt geworden. Aus diesem Charakter der Schule, die im Gegensatz z. B. zum Arianismus eigentlich niemals populär geworden ist, erklärt es sich zum Theil, daß so viele Werke des Laodiceners verloren gegangen sind, und zwar viele von den vor seinem Bruch mit der Kirche verfaßten.

In den Jahren, wo Valens regierte (364—378), erhob der begünstigte Arianismus wieder stolz sein Haupt; die Rechtgläubigen wurden heftig verfolgt, Athanasius mußte zum fünftenmal ins Exil wandern. In solcher drangvollen und stürmischen Zeit mußte den Vertheidigern der katholischen Lehre ein Bundesgenosse, wie der wegen seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit gerühmte Laodicener, der eifrige Kämpfer für das Nicänum, willkommen sein. Die Bekämpfung des Arianismus nahm so sehr das Interesse und die Kräfte in Anspruch, daß es uns begreiflich erscheint, wenn man die Besonderheiten der apollinaristischen Lehren anfangs nicht beachtete. Athanasius, Gregor von Nazianz, Basilius, Damasus, Hieronymus standen mit Apollinaris in brieflichem Verkehr.

¹ Harnack a. a. O. S. 319.

Etwa seit dem Jahre 370 wurden manche Sätze, welche in der Schule des Laodicensers ihren Ursprung hatten und häretisch waren, in weitem Kreisen bekannt. Das Vertrauen zwischen Apollinaris und den kirchlich-athanasianisch Gesinnten begann zu wanken; wir hören über seine neuen und mißverständlichen Lehren klagen. Gewiß haben seine Jünger manches, was er sagte, nicht verstanden, von ihm nicht gewollte Folgerungen daraus gezogen. Es ist nicht befremdlich, daß er den Brief des hl. Athanasius an Epictetus, in welchem Thesen bekämpft werden, die der Schule des Laodicensers sicherlich nicht völlig fremd waren, ausdrücklich anerkannt und seine Uebereinstimmung mit demselben erklärt hat.

Auch bezüglich der Dreitheilung in der Psychologie und Christologie gilt, daß es den historischen Thatsachen und Documenten mit nichten widerspricht, wenn man das erste Auftreten dieser Lehre in der Schule des Apollinaris schon in die Zeit der letzten Lebensjahre des hl. Athanasius setzt. Selbst wenn es erst 375 oder 376 in der großen Oeffentlichkeit bekannt wurde, daß Apollinaris in der Christologie häretische Ansichten geäußert habe, selbst wenn sein „Erweis“ erst damals weitem Kreisen zugänglich wurde, so daß mancherlei Verwirrung entstand, so konnte doch schon einige Jahre früher jene falsche Doctrin in der apollinaristischen Schule aufgestellt worden und so weit bekannt geworden sein, sei es auf mündlichem Wege oder durch eine Schrift, daß der heilige Kirchenlehrer eine Widerlegung zu verfassen sich veranlaßt sah. Wir dürfen uns auch gar nicht darüber wundern, daß diese These in den ersten Jahren des siebenten Jahrzehnts sonst nicht erwähnt wird, daß es einige Zeit dauerte, bis sie anfang, Verwirrung zu stiften und für weitere Kreise gefährlich zu werden. Vielfach hat man dem Apollinarismus den Vorwurf gemacht, daß seine Anhänger anfänglich die Orthodoxen durch zweideutige Bekenntnisse getäuscht hätten, namentlich was gerade die Trichotomie und die ihr entsprechende Nous-Logoslehre in der Christologie betreffe; es möge dahingestellt bleiben, ob und inwieweit die Häretiker wirklich eine Täuschung beabsichtigt haben: historisch beglaubigte Thatsache ist, daß der Papst Damasus¹ und ebenso Epiphanius² den Vitalius, einen apollinaristischen Bischof, welcher dem Berichte des Epiphanius zufolge in Christo die volle göttliche und die volle

¹ *Mansi* l. c. III, 425 sq.; 477 sq.

² *L. c.* III, c. 22; c. 23.

menschliche Natur anerkannt hatte, für rechtgläubig gehalten haben, bis sich später herausstellte, daß jener doch nicht kirchlich lehrte, sondern eine Ersetzung des πνεῦμα in Christi menschlicher Natur durch den Logos annahm, so daß im Sinne des Häretikers die Menschheit eben durch den Hinzutritt des Logos als des πνεῦμα complet wurde. Epiphanius fügt bei, daß Vitalius „τὸν λογισμὸν τὸν ἴδιον ἀπεκάλυπτε τῆς διανοίας.“ Wenn wir auch dagegen protestiren müssen, daß man, wie es vielfach Mode geworden zu sein scheint, den Charakter des Apollinaris und seiner Lehre so hoch stellt, daß dadurch die dogmatische Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit größer und bewährter Kirchenväter zweifelhaft wird, so verbietet uns doch dasjenige, was wir von den Schriftstellern der damaligen Zeit über die Persönlichkeit des Laodicensers wissen, bei ihm an eine bewußte Täuschung zu denken; die Nous-Logoslehre war eben an und für sich zweideutig; ihre Heterodoxie konnte an und für sich übersehen werden. Es ist sehr wohl möglich, daß Apollinaris längere Zeit hindurch ungestört diese Doctrin in seiner Schule vorgetragen, auch wohl in vorläufig nicht weiter in die Öffentlichkeit dringenden Schriften niedergelegt; daß der hl. Athanasius in einem seiner letzten Lebensjahre, vermuthlich kurz vor seinem Tode, von derselben gehört hat.

Dräseke führt¹ einige Sätze aus Schriften, die Apollinaris nach 373 verfaßt habe, an und behauptet, der Verfasser unserer beiden — fälschlich dem großen Erzbischof von Alexandrien zugeschriebenen — Werke nehme darauf Rücksicht. Aber thatsächlich erledigt sich alles Erwähnte ganz ungezwungen aus der Thatsache, daß schon im Briefe an Epictetus, auch in dem an Adelphius und dem an Maximus, gleiche oder nahe verwandte Sätze und Behauptungen bekämpft worden sind; man braucht gar nicht auf spätere Schriften des Laodicensers zu recurriren. Auch die Gegenüberstellung des Commentars zu Psalm 109, 1 nach der Erklärung, welche Apollinaris in seinem „Erweis“ gebe, und nach derjenigen des Verfassers des zweiten der beiden Bücher², und die darauf gegründete Behauptung,

¹ Theologische Studien u. Kritiken a. a. O. S. 94 ff.; besonders S. 101 f.

² Apollinarius: Τὸ μὲν οὖν, Κάθου ἐκ δεξιῶν μου ὡς πρὸς ἄνθρωπον λέγει· οὐ γὰρ τῷ ἀεὶ καθημένῳ ἐπὶ θρόνου δόξης, καθὼ θεὸς	„Anonymus“ (II, c. 15): Ἀσύμφωνος τοίνυν ταῖς ἁγίαις γραφαῖς ὁ ὅρος ὑμῶν, καὶ ἀνάρμοστος τῆς πληρω-
---	---

letzterer habe den „Erweis“, der erst 375 oder 376 geschrieben sei, berücksichtigt, kann nicht verfangen. Vorausgesetzt, daß der Commentar wirklich dem „Erweis“ angehört, daß Dräsekes Versuch, die bei Theodoret und andern erhaltenen Bruchstücke dieser Schrift zuzuweisen, der Wirklichkeit entspricht, so ist zunächst die Analogie der beiden Erklärungen keine durchgreifende; die eine besagt nur in übrigens selbständiger Form das Gegentheil der andern. Thatsächlich hat man in der Schule des Laodiceners mit Vorliebe den erwähnten Psalmvers citirt und verwandt. Apollinaris hat bereits in dem oben erwähnten, früher fälschlich dem hl. Athanasius zugeschriebenen Bekenntniss, sowie er es später in der vorliegenden Stelle seines „Erweises“ gethan, den Psalmvers 109, 1 ausdrücklich auf die menschliche Natur in Christo bezogen und zu andern, von der Gottheit zu verstehenden Schriftstellen in Gegensatz gebracht: „Er ist aufgefahren in den Himmel und hat sich zur Rechten des Vaters gesetzt dem von der Erde in den Himmel erhobenen Fleische des Logos nach, den Worten Davids gemäß: Es sprach der Herr zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten. . . . Dagegen ist er unerfaßlich und jeden Ort umfassend mit dem ewigen Vater der Gottheit nach, als väterliche, unaussprechliche Kraft, wie Paulus sagt: Christus, die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes (1 Kor. 1, 24).“ Aehnliche Stellen mögen sich vielleicht noch in den zahlreichen verloren gegangenen Werken des Apollinaris oder auch in Schriften seiner Anhänger gefunden haben. Man pflegte in der Schule desselben die Worte des Psalmes abstract-einseitig auf

λόγος, εἴρηται μετὰ τὴν ἀνοδὸν τὴν ἐκ γῆς· ἀλλὰ τῷ νῦν εἰς τὴν ἐπουράνιον ὑψωθέντι δόξαν, καθὼς ἄνθρωπος, ὡς οἱ ἀπόστολοι λέγουσιν· „Οὐ γὰρ Δαβὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανοὺς· λέγει δὲ αὐτός· „Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου“, ἀνθρώπινον μὲν τὸ πρόσταγμα, ἀρχὴν τῇ καθέδρᾳ διδοῦν· θεῖον δὲ τὸ ἀξίωμα, τὸ συγκαθῆσθαι θεῷ, ᾧ λειτουργοῦσιν αἱ χίλιαι χιλιάδες καὶ παρεστήκασιν αἱ μύριαι μυριάδες. . . . Οὐ γὰρ ὡς θεῷ ὑποτάσσει τοὺς ἐχθρούς, ἀλλ’ ὡς ἄνθρωπον· ὥστε τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ θεὸν ὁρώμενον καὶ ἄνθρωπον.

θεΐσης οἰκονομίας ἢ γνώμῃ ὑμῶν. Καὶ τὸ „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου“ οὐκ ἀνθρώπου μὲν ἀξίωμα, ἀλλὰ θεοῦ· ἀλλ’ ἐπειδὴ τὸ τοῦ θεοῦ ἀξίωμα ἀνθρώπου ἀξίωμα γέγονεν, ἵνα τὸ τοῦ ἀνθρώπου ἀξίωμα θεοῦ ἀξίωμα πιστευθῇ, εἴρηται „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου“ καὶ „Δόξασόν με, πάτερ, τῇ αἰδίῳ δόξῃ“· οὐ χωρισθεὶς τῆς δόξης τοῦτο λέγει, ἀλλ’ ἐν ἀδόξῳ σώματι γεγινώς, ἵνα δείξῃ οὐ χωριζομένην τῆς θεϊκῆς δόξης τὴν τοῦ δούλου μορφὴν, ἀλλὰ ταύτην ἐπιδεικνυμένην.

die Menschheit Christi zu beziehen. Dagegen kämpft Athanasius. Es ist daher, wenn man eine Abhängigkeit der beiden von Dräseke angeführten Commentare annehmen will, wozu indes, wie bemerkt, keine Nöthigung vorliegt, möglich, daß Apollinaris die Erklärung des heiligen Kirchenlehrers abweisen wollte, daß also sein Commentar gegen denjenigen des hl. Athanasius gerichtet ist.

Daneben dürfen wir aber auch mit der andern Möglichkeit rechnen, daß der „Erweis“, wenn er auch erst 375 oder 376 anfang, in weitem Kreisen bekannt zu werden und Verwirrung zu stiften, doch schon kurz vor dem Tode des hl. Athanasius fertig vorlag und von diesem gelesen wurde.

Aehnlich verhält es sich mit der vom Heiligen bekämpften falschen Auslegung und Anwendung von 1 Kor. 15, 47. In dem „νοῦς ἐπουράνιος“, „ἄνθρωπος ἐπουράνιος“ haben wir Schlagwörter zu erkennen, die bei Apollinaris und Schülern desselben gang und gäbe waren. Ebenso wie die Arianer — den ‚Orationes contra Arianos‘ zufolge —, hatten auch die Anhänger des Laodicensers Schrifttexte, auf welche sie sich mit Vorliebe beriefen.

6. Bestätigt wird unsere Ansicht von dem Athanasianischen Ursprung der Werke durch die Thatsache, daß der Name des Irrlehrers nicht genannt wird, während sonst gerade hier besonders viele Namen von Häretikern vorkommen. Sollen, wie Dräseke annimmt, zwei verschiedene, wenn auch ehemals mit Apollinaris befreundete Verfasser, nachdem der Laodicenser öffentlich mit der Orthodoxie gebrochen hatte, die Bücher geschrieben haben, so ist doch schwer einzusehen, warum jeder derselben mit dem Namen des Häresiarchen zurückgehalten haben sollte, im Gegensatz zu Gregor von Nyssa und Epiphanius, während es uns erklärlich ist, daß der hl. Athanasius den Namen verschweigt: entweder hatte er davon gehört, daß sich die ersten Spuren der neuen Lehre bei seinem ehemaligen Freunde gezeigt, hatte vielleicht schon häretische Schriften desselben gelesen, ohne daß aber der von Apollinaris vollzogene Bruch mit der kirchlichen Doctrin schon in der größern Oeffentlichkeit bekannt geworden wäre — oder er beabsichtigte nur eine Reihe von falschen Behauptungen, welche damals, insbesondere unter Schülern des Laodicensers, hervortraten, zu widerlegen, ohne von der Heterodoxie des Apollinaris selbst zu wissen. Der Satz der

Bollandisten¹: „... ingreditur in materiam Athanasius, confutans singula, nusquam tamen nominans Apollinarium a nobis laudatum ... istarum impietatum habitum postea assertorem, tunc vero satorum forsitan adhuc occultum, saltem necdum suspectum Athanasio et ex veteris amicitiae memoria carum“, ist noch nicht mit Sicherheit widerlegt worden. Jedenfalls ist es sehr wenig entsprechend, wenn man dem Titel der beiden Bücher das „κατὰ Ἀπολλιναρίου“ beigefügt hat.

Das Resultat ist:

- a) Die Tradition schreibt unsere Bücher dem hl. Athanasius zu;
- b) innere Gründe, welche dem Charakter und Inhalt der Bücher entnommen sind, sprechen durchaus für die Richtigkeit der Tradition;
- c) die Einwendungen sind nicht unlösbar;
- d) wir sind nicht berechtigt, von der Tradition abzugehen.

Athanasius hat kurz vor seinem Tode den erst ein paar Jahre später heftiger entbrennenden Kampf gegen den Apollinarismus deutlich signalisirt und der Kirche die stärksten und mächtigsten Waffen für denselben hinterlassen.

bis p 99. 1. Der Arianismus war eine sich zunächst und direct auf dem Gebiete der Trinitätslehre, insbesondere der Logologie bewegende Irrlehre; es war aber der Logos, der dabei in Betracht kam, sofort mit dem, der Mensch wurde, identisch; und gerade darin, daß die wahre Gottheit des incarnirten Logos geläugnet wurde, lag das Gefährlichste, am meisten dem Christenthum Widersprechende dieser Häresie.

Durch das Nicänum war die kirchliche Trinitätslehre auf ihren dogmatischen Ausdruck gebracht, und dabei war es vor allem klar ausgesprochen worden, daß der Logos Gott sei. Dieses festhaltend und zu Grunde legend, suchte nun Apollinaris von Laodicea systematisch-wissenschaftlich die Frage zu beantworten, wie die Gottheit in Christo mit der Mensch-

¹ Die secunda maii, Vita S. Athanasii c. 249, Nr. 376 (Paris und Rom, 1866).

heit zu verbinden sei, womit zugleich und unmittelbar eine Erörterung über diese letztere selbst geboten war.

Eine Zusammenstellung und Vergleichung der arianischen Lehre, daß der Logos im Erlöser die Stelle der Seele vertreten habe, mit der apollinaristischen These, daß er als *νοῦς* im Erlöser gewesen sei, könnte von vornherein zu der Annahme geneigt machen, daß die beiden Häresien eng verwandt seien. Indessen muß doch zunächst beachtet werden, daß der Apollinarismus im Grunde danach trachtete, gerade dasjenige, was die Arianer läugneten, dessen Läugnung die Quintessenz ihrer Irrlehre war, die wahre Gottheit des Logos, festzuhalten, und sich das Problem stellte, wie diese mit dem Menschlichen im Erlöser zu verbinden sei.

Andererseits darf man es nicht übersehen, daß die Schule des Laodicensers doch nicht dem Arianismus völlig fremd gegenübersteht; es gibt Aehnlichkeits- und Berührungspunkte. Die Wiege beider Häresien stand zu Antiochien; hier wie dort wandte man die philosophische Dialektik im ganzen in aristotelischen Formen auf das Dogma an. Wir brauchen uns nicht darüber zu verwundern, daß damals Behauptungen hervorgetreten sind, die mit beiden Irrlehren Verwandtschaft zeigen. Ein lehrreiches Beispiel bietet uns der Brief an Epictetus.

2. In diesem Schreiben an den Bischof Epictetus von Korinth bekämpft unser heiliger Lehrer eine ganze Reihe von Sätzen: der aus Maria geborene Leib sei der Gottheit wesensgleich — der Logos sei in Fleisch, Knochen, Haare und den ganzen Leib verwandelt worden und habe sich seiner Natur entäußert — der Herr habe nur einen Scheinleib gehabt — die dem Vater wesensgleiche Gottheit sei unvollkommen geworden — die Weisheit selbst habe am Kreuze gelitten — aus sich selbst, nicht aus Maria habe sich der Logos einen leidensfähigen Leib gebildet — wer einen Leib des Herrn aus Maria behaupte, der glaube an eine göttliche „Tetras“ — der Leib sei ebenso alt und ewig wie die Gottheit, weil er aus dem Wesen des Logos Bestand habe — Christus, der

gekreuzigt worden, sei nicht der Herr und Erlöser, Gott und Sohn des Vaters — der Logos sei auf Christum wie auf einen Propheten herabgekommen, nicht selbst Mensch geworden — ein anderer sei Christus und ein anderer der ewige Logos. Diese Thesen, welche wegen der in ihnen vielfach herrschenden scharfen Gegensätzlichkeit sicherlich nicht einem Lehrer zugeschrieben werden können, stellen ein eigenthümliches Gemisch arianischer und apollinaristischer Behauptungen und Anschauungen dar. Einige finden sich in gleicher oder ähnlicher Form im apollinaristischen System wieder; vielleicht sind Sätze des Laodiceners verzerrt, falsch aufgefaßt; die „sectae illius tessera“: die Trichotomie und Nous-Logoslehre, findet sich nicht. Wir haben es mit Sätzen zu thun, welche theils der Schule des Apollinaris entstammen, theils unter apollinaristischem Einfluß aus der orthodoxen und aus der arianischen Lehre gefolgert sind.

3. Der Apollinarismus gehört unstreitig zu den interessantesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Christologie. Man darf behaupten, daß diese zuerst vom Laodicener streng systematisch und wissenschaftlich durchgeführt ward. Und doch ist diese Lehre ein treffender Beweis dafür, daß selbst ein solches dogmatisches System, welches den höchsten Interessen der christlichen Menschheit, der Sicherstellung der durch Christus vollzogenen realen und vitalen Durchdringung der Menschheit mit dem Göttlichen, des durch und durch göttlichen Charakters des Christenthums, dienen will, zu absurden, unchristlichen und — seiner beabsichtigten Tendenz entgegen — gerade die höchsten Güter in Frage stellenden Consequenzen führt, wenn es auf bloß subjectiver Speculation aufgebaut ist und nicht seinen Inhalt und seine Normen aus dem christlichen Bewußtsein entnimmt, welches und wie es in der Kirche lebt und sich fortpflanzt.

In der Psychologie ist Apollinaris Trichotomist: der Mensch besteht aus dem Leibe, der (vegetativen und sensitiven) Seele und dem Geiste. Leib und Seele sind der äußere Mensch,

der Geist der innere¹. Diese Lehre liegt der Christologie zu Grunde.

„Zwei vollkommene Wesen (ὁὐο τέλεια) können nicht eins werden“²; demgemäfs dachte man sich die eine Seite des Erlösers als unvollkommen; die Gottheit aber mußte und wollte man in ihrem vollen Wesen festhalten; daher wurde die Menschheit verstümmelt: den ihr an sich fehlenden Geist dachte man sich aber durch den Logos ersetzt. So sollte die Gottheit und die Einheit zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christo gewahrt bleiben; man glaubte aber auch der vollen Bedeutung der menschlichen Natur gerecht zu werden, indem man ihr, die, rein für sich betrachtet, des νοὺς entbehrte, den Logos als solchen zuwies³.

In der philosophischen Grundlage tritt, ähnlich wie wir es bei der arianischen Gottes- und Logoslehre beobachtet haben, der Mangel einer correcten Distinction zwischen Natur und Person deutlich zu Tage. „Etwas Einheitliches“, „ein Subject“ wird sofort mit dem Begriffe „eine Wesenheit“, „eine Natur“ identificirt. Dafs es einen durchaus einheitlichen Träger zweier Naturen, eine Person, welche zwei Naturen in sich vereinigt, geben kann, ward übersehen.

Der menschliche νοὺς durfte um so weniger im Erlöser vorhanden sein, als er nicht anders gedacht werden kann, denn als veränderlich, zum Guten wie zum Bösen fähig; ja es wurde die Behauptung aufgestellt, dafs es „unmöglich sei, dafs in den menschlichen Gedanken die Sünde fehle“⁴. „Wie kann die Natur, welche in der Gewohnheit der Sünde entstanden ist und die Nachfolge der Sünde empfangen hat, ohne Sünde sein? Das ist unmöglich. Es ist also“, das würde nach der Ansicht der Häretiker aus der orthodoxen Christologie folgen, „Christus sündhaft wie ein Mensch.“⁵

¹ Contra Apoll. I, c. 13; c. 14. Der Kürze wegen behalten wir den Ausdruck: Contra Apollinarium lib. I und II, über den wir oben gesprochen haben, bei.

² L. c. I, c. 2.

³ L. c. I, c. 2; c. 20 u. a. St.

⁴ L. c. II, c. 6.

⁵ L. c. II, c. 8.

„Thut die Natur, die gesündigt hat, in Gott keine Sünde, so wird sie durch Zwang niedergehalten; was aber durch Zwang niedergehalten wird, ist naturwidrig“¹, d. h. wird in der seiner Natur entsprechenden Beschaffenheit und Tendenz verkümmert und beschädigt.

Man hat diese Sätze so verstanden, als solle damit nur die Allgemeinheit der Sünde als eine allgemein menschliche Erfahrung ausgesprochen werden, indem „das Sündigen für den Menschen so sehr etwas Unvermeidliches sei, daß es gleichsam zu seiner Natur selbst gehöre“². Aber dann könnte auf jene Behauptung keineswegs der Beweis dafür gestützt werden, daß in Christo der νοῦς, das Subject der Sünde, nicht habe vorhanden sein können; denn der Ideal-mensch vermochte, wenn letztere nur eine allgemein menschliche Erfahrung ist, doch wohl ohne Sünde zu bleiben. Ist eine sündelose Menschheit, wenn man an der vollen menschlichen Natur festhält, undenkbar, dann gehört das Sündigen nicht gleichsam, sondern thatsächlich zu unserer Natur, und dann ist es wohl berechtigt, daß Athanasius mit Rücksicht auf die erste der oben citirten Stellen den Vorwurf gegen die Häresie erhebt: „Dieses war auch die Ansicht des Marcion; so dachte auch Manichäus, welcher das Fleisch des Menschen und seine Entstehung dem Fürsten der Bosheit unterstellte und diesen als den Herrscher darüber bezeichnete; denn demjenigen, welchem einer unterworfen ist, dient er auch.“³

Der Satz der Arianer, der Erlöser sei auch seiner höhern, „göttlichen“ Seite nach ethisch veränderlich, drängte den Apollinaris, im Gegensatz dazu die sittliche Unwandelbarkeit Christi in jeder Hinsicht scharf zu betonen; nur so wufste er die Erlösung gesichert. Dem Fleische, d. h. der von der ψυχὴ belebten σάρξ, ist es wesentlich, „ἡγεμονεύεσθαι“⁴; der sittliche Werth des Menschen hängt von dem Verhalten seines freien, herrschenden νοῦς ab; der Leib wendet

¹ Contra Apoll. II, c. 9.

² Baur a. a. O. I, 620.

³ Contra Apoll. II, c. 8.

⁴ Gregor von Nyssa, Antirrheticus adversus Apollinarem, c. 40.

sich dahin, wohin dieser ihn lenkt. Ist der Geist unveränderlich gut, so nimmt auch die σάρξ naturnothwendig an dieser Eigenschaft theil; ist er ethisch wandelbar, so wird auch der Leib von ihm, je nach seiner jedesmaligen Willensrichtung, zum Guten oder zum Bösen gewendet. Nach der vorhin erwähnten apollinaristischen Anschauung von der ethischen Veränderlichkeit unserer Natur konnte daher der Erlöser nur dann unwandelbar sein, wenn der göttliche, wesentlich gute und sündeunfähige Logos sich mit dem Fleische derart verband, daß er an die Stelle des nicht vorhandenen menschlichen νοῦς oder πνεῦμα als Beherrscher oder Lenker des von der ψυχὴ beseelten Leibes trat.

„Sie sagen,“ so erklärt Athanasius I, c. 2, „daß an Stelle unseres innern Menschen in Christo νοῦς ἐπουράνιος sei; er bediente sich nämlich der ihn umgebenden Gestalt als eines Werkzeugs; denn er konnte kein vollständiger Mensch werden. Wo ein vollständiger Mensch, da ist auch Sünde; und es können auch zwei vollständige Wesen nicht eins werden. In Christo müßte sonst, wie in uns, der Kampf der Sünde sein; er bedürfte, wie wir, der Reinigung, wenn er, der Menschgewordene, auch dasjenige Princip angenommen hätte, welches in uns denkt und das Fleisch leitet. Er nahm eine unvernünftige Natur an, um selbst in ihr der νοῦς und ganz und gar sündeunfähig (ἄγευστος τῆς ἁμαρτίας) zu sein, sowohl der göttlichen als der unvernünftig-sarkischen Natur nach. Denn das Fleisch sündigt nicht, wenn nicht dasjenige Princip, welches das Fleisch lenkt, d. h. der Verstand, die Ausführung der Sünde vorher beschließt und die Sünde, um sie zu vollbringen, durch den Leib ins Werk setzt. Daher war das Fleisch, dessen Neuheit Christus zeigte, dem unsrigen gleich beschaffen; dagegen muß ein jeder von uns in sich die Neuheit des denkenden Principes durch Nachahmung und Aehnlichkeit in der Enthaltung von der Sünde zeigen. So ist die Sündelosigkeit Christi zu erklären.“

Weil der νοῦς das Princip ist, in welchem alles Wirken und Leiden eines Menschen als wahrhaft menschliches

constituirt und vollendet wird, so mußte man dem Logos alles über die rein vegetativen und sensitiven Lebensfunctionen hinausgreifende Handeln und Leiden Christi zuschreiben; er ist also durch seine Incarnation veränderungs- und leidensfähig, d. h. unvollkommen geworden, hat sich depotenzirt¹.

4. Die am schwierigsten verständliche Seite des apollinaristischen Systems ist seine Lösung der Frage nach dem Verhältniß zwischen dem mit dem ewigen Logos realiter identischen νοῦς Christi und den niedern menschlichen Bestandtheilen seiner Person, der σάρξ und der ψυχή. Hat diese Häresie, wie Dorner², Möhler³, Voigt⁴, Atzberger⁵ wollen, zwischen Göttlichem und Menschlichem thatsächlich unterschieden oder — so Baur⁶ — eine völlige Identität beider gelehrt, so daß es in der Consequenz gelegen hätte, die Menschheit Christi in pantheistischem Sinne nicht individuell, sondern universal zu fassen und in ihm den ewigen, absoluten Gottmenschen zu erkennen? Wir müssen uns für die erste Alternative entscheiden.

Als Träger der Idealwelt ist der Logos das Urbild der Schöpfung und insbesondere der menschlichen Natur. Diese ist, insofern sie im Logos idealiter präexistirt, „ewig“, „ungeschaffen“, „Gott wesensgleich“, weil mit ihm an sich identisch. Die am meisten wesentliche Seite derselben ist das πνεῦμα (der νοῦς). Dieses erscheint daher auch als das Centrum der in der Zeit und Welt realisirten menschlichen Natur, der Bestandtheil, welcher ihr geistiges Wesen constituirt, durch welchen sie, im Gegensatz zu den nur vegetativ-sensitiven Wesen, wahrhaft menschlich ist. Das Urbild hatte zugleich die Potenz, es trug in mystischer Weise die Tendenz in sich, in der Form, welche unserer menschlichen Natur zukommt, sich zu realisiren, d. h. Fleisch zu werden. Die Actualisirung dieser Potenz, die Erfüllung dieser Tendenz, die

¹ Contra Apoll. I, c. 3; II, c. 5; c. 12; c. 16; c. 17 u. a. St.

² A. a. O. S. 1011 ff.

³ A. a. O. S. 269 ff.

⁴ A. a. O. S. 321 ff.

⁵ A. a. O. S. 169.

⁶ A. a. O. I, 592 ff.; S. 598; S. 609 ff.

thatsächliche Verwirklichung der im Logos idealiter, geheimnissvoll ewig vorhandenen menschlichen Natur war die Incarnation. So scheint das Princip dieser völlig und ausschließlich auf die Seite des Logos verlegt, und die Geburt aus Maria überflüssig zu sein; und in der That spricht Apollinaris selbst den Satz aus, daß die göttliche Fleischwerdung ihr Princip nicht in der Jungfrau habe¹. Seine Lehre ist in diesem Punkte noch nicht völlig aufgeklärt; indessen scheint folgendes seine Grundanschauung gewesen zu sein: der Logos, als ewiges Urbild des menschlichen $\piνεῦμα$ oder $νοῦς$, liefs sich herab, unserer Menschheit ähnlich, d. h. mit der belebten $σάρξ$, zu erscheinen. Das Fleisch wurde aus Maria geboren, und in der Entgegennahme und Aufnahme desselben in das $\piνεῦμα$ bestand die Herablassung des Logos, welche eine That, und zwar eine That der Liebe war. Liegt darin die Anschauung des Apollinaris, so ist er am besten gegen den Vorwurf des Pantheismus vertheidigt.

Wenn auch der Laodicener die der Idee nach ewig im Logos existirende Menschheit Christi von der in der Zeit verwirklichten unterscheiden, nicht die Bestimmungen der erstern sofort auf die letztere übertragen, nicht Idee und Wirklichkeit confundiren wollte; wenn er, trotz seiner Annahme einer engen und innigen Verwandtschaft zwischen dem ewigen $\piνεῦμα$ und der in der Idee ewig im Logos existirenden und in der Zeit verwirklichten $σάρξ$, dennoch beide auseinanderzuhalten sich bestrebte, so wurden diese Unterschiede von Schülern, welche nicht so dialektisch geschult, nicht so speculativ angelegt waren als der Lehrer, übersehen. Man behauptete, das Fleisch Christi sei durch seine Verbindung mit dem ungeschaffenen Logos oder $\piνεῦμα$ ungeschaffen geworden²; es stamme aus dem Himmel³, sei dem Logos wesensgleich⁴.

5. Wie sehr auch die Gottheit Christi betont wurde:

¹ *Gregor von Nyssa* l. c. c. 15. Vgl. *Dorner* a. a. O. I, 1003; 1010 ff.

² *Contra Apoll.* I, c. 4. ³ *L. c.* I, c. 7; II, c. 16.

⁴ *L. c.* I, c. 2; c. 9.



ein leidensfähiger und veränderlicher Gott ist ein Widerspruch; hier näherte man sich der arianischen Häresie; der Unterschied lag nur darin, daß diese systematisch und absichtlich die wahre Gottheit des Heilandes läugnete, während die Apollinaristen gegen ihre Absicht de facto dieselbe vernichteten. Die menschliche Natur in ihm aber ist nicht die unsrige, sondern begreift lediglich deren niedere Bestandtheile in sich.

Es läßt sich bei unbefangener Betrachtung der Lehre des Laodicensers nicht in Abrede stellen, daß trotz seiner gegen den Arianismus gerichteten Tendenz seine Christologie den logisch denkenden Geist zu Consequenzen führt, welche durchaus in das arianische System gehören, und wir wollen es unsern großen Kirchenlehrern gewiß nicht verdenken, wenn sie bei aller Schonung der Person des Häresiarchen sein System rücksichtslos und energisch bis in alle seine Consequenzen verfolgt und widerlegt haben¹.

Anstatt vom Apollinarismus bewundernd zu sagen: „Diese Lehre ist, gemessen an den Voraussetzungen und Zielen der

¹ In den Jahrbüchern für protestantische Theologie IX (1883), 301 finden wir folgenden, für die Auffassung mancher Kreise von dem Apollinarismus und seiner Bekämpfung durch die Lehrer der Kirche bezeichnenden Satz, dessen Commentar wir dem Leser überlassen: „Wie uns Gregorios von Nyssa in seiner überaus weitschichtigen Gegenschrift wiederholt angibt, ist er des Laodicensers Werk, welches sich von Theodoretos ebenso wie die *Κατὰ μέρος πίστις* die Bezeichnung *λογίδιον* hat gefallen lassen müssen, obwohl Gregorios vielfach, wie mir scheint, sehr mit Unrecht über des Gegners Weitschweifigkeit (*λογογραφία*) klagt, von Anfang bis zum Schluß hintereinander durchgegangen, hat meist mit ausdrücklicher Bezeichnung zahlreiche wörtlich angeführte Stellen aus des Apollinaris Schrift mitgetheilt und ganze größere Abschnitte, deren Darlegungen ihm vermuthlich entweder nicht faßbar oder nicht schwer ketzerisch genug erschienen, um seinen Haken mit Aussicht auf Erfolg einschlagen zu können (!!), theils inhaltlich, oft mit Angabe der von Apollinarios benützten Schriftstellen, nur in den Grundzügen angegeben, theils mit recht oberflächlichem Gerede in der Form der praeteritio einfach übergangen.“

griechischen Auffassung vom Christenthum als Religion, vollkommen“¹, möchten wir uns den wehmüthigen Worten des hl. Epiphanius² anschließen: „Παιδεία γὰρ οὐ τῇ τυχεύσει ὁ ἀνὴρ ἐξήσκηται, ἀπὸ τῆς τῶν λόγων προπαιδεύσεώς τε καὶ Ἑλληνικῆς διδασκαλίας ὁρμώμενος, πᾶσάν τε διαλεκτικὴν καὶ σοφιστικὴν πεπαιδευμένος, ἀλλὰ καὶ τὸν ἄλλον βίον σεμνότατος καὶ τῶν πρὸς ὀρθοδόξους ἀεὶ ἐν ἀγάπῃ ἐν πρώτῳ ἀριθμῷ ταπτόμενος ἕως τούτου τοῦ λόγου διέμεινεν· ἀλλὰ καὶ ἐξορίαν ὑπέμεινε, διὰ τὸ μὴ τοῖς Ἀρειανοῖς συγκατιέναι· καὶ τί με δεῖ λέγειν; πολλὴ ἡμῶν ἡ λύπη καὶ πένθος ἡ ζωὴ, ὅτι λυπεῖν εἶωθεν ὁ διάβολος ἡμᾶς ἀεὶ.“

Dritter Abschnitt.

Die Christologie des hl. Athanasius.

a) Seine Kritik der häretischen Systeme:

I. Der Arianismus. *bis 106.*

1. Diese Kritik ist von Möhler³, Atzberger⁴, Voigt⁵, Schwane⁶, Kölling⁷ eingehend dargestellt worden. Unter Hinweis darauf beschränken wir uns hier auf diejenigen Argumente, welche Athanasius vom Standpunkte des christlichen Erlösungsbewußtseins gegen die Häresie geltend gemacht hat. Es sind das seine wichtigsten und stärksten Gründe und zugleich diejenigen, welche auf unser Thema unmittelbar Bezug haben. Uebrigens hat unser heiliger Lehrer seine eigene Christologie im Kampfe gegen den Arianismus theils entwickelt theils vertieft; wir werden in den spätern Abschnitten immer wieder auf die antiarianische Tendenz des Heiligen zurückkommen.

Der Logos, dessen volle Gottheit und Homousie mit dem Vater unser Kirchenlehrer den Arianern gegenüber festhielt und vertheidigte, war ihm vor allem der Logos als Erlöser.

In seiner Jugendschrift „De incarnatione Verbi“ hatte er für die Nothwendigkeit der Incarnation des Logos mehrere

¹ Harnack a. a. O. S. 317. ² L. c. c. 24. ³ A. a. O. S. 241 ff.

⁴ A. a. O. S. 45 ff. ⁵ A. a. O. S. 189 ff.

⁶ Dogmengeschichte der patristischen Zeit S. 334 ff.

⁷ A. a. O.; besonders im II. Bande an vielen Stellen.

treffende und bedeutsame Argumente ins Feld geführt; dabei dachte er sofort und unmittelbar an dessen wesenhafte Gottheit. Dieselben Beweisgründe kehren in seinem antihäretischen und vor allem antiarianischen Kampfe wieder; aber jetzt galt es, die Gottheit des Erlösers, welcher auch den Arianern zufolge der Logos war, ausdrücklich zu beweisen. Hier wie dort zeigt er, daß Gott Mensch werden mußte.

Der Grundzweck der Erlösung, die Wiedererhebung der menschlichen Natur zu wahrhaft göttlichem Leben, konnte nur erreicht werden, wenn die Verbindung beider Naturen thatsächlich und voll in Christo hergestellt war. Er mußte wesentlich göttlich sein. Keine Creatur, die selbst endlich, beschränkt, von Gott abhängig ist, kann uns mit ihm verbinden; keine Creatur, die selbst nur durch Gnade die Lebensgemeinschaft mit dem Schöpfer besitzt, kann diese auf andere übertragen; keiner kann den Heiligen Geist, in dessen Besitz diese Gottesgemeinschaft wurzelt, spenden, der ihn von andern empfangen hat; niemand hat die Kraft und Befugniß, den Richterspruch Gottes zu lösen, die Sünden nachzulassen, als Gott allein, der ewig sündelos und seinem Wesen nach der Möglichkeit der Sünde ewig enthoben ist. Diese Gedanken kehren oft und in den verschiedensten Formen wieder. : „In ihm ist das Menschengeschlecht vollendet und seinem ursprünglichen Zustande gemäß wiederhergestellt worden, ja in noch reicherer Begnadigung; denn, von den Todten auferstanden, fürchten wir den Tod nicht mehr, sondern werden in Christo ewig herrschen in den Himmeln. Das aber ist der Fall, weil der eigene Logos Gottes, der aus dem Vater ist, Fleisch angezogen hat und Mensch geworden ist. Wäre er als ein Geschöpf Mensch geworden, so wäre der Mensch geblieben, wie zuvor, nicht mit Gott verbunden. Denn wie hätte ein Geschöpf durch ein anderes Geschöpf mit dem Schöpfer verbunden werden können? Welche Hilfe wäre Gleichen von Gleichen geworden, die selbst hilfsbedürftig waren? Wie konnte ein geschöpflicher Logos den Richterspruch Gottes lösen und die Sünde nachlassen? Die Propheten sagen doch, das

komme nur Gott zu: ‚Wer ist ein Gott, dir gleich die Sünde nachlassend und über die Fehler hinweggehend?‘ (Mich. 7, 18.) Gott hatte gesagt: ‚Staub bist du, und zum Staube wirst du zurückkehren‘ (1 Mos. 3, 19), und so waren die Menschen dem Tode verfallen. Wie konnte nun durch die Geschöpfe die Sünde gelöst werden? Aber der Herr selbst löste sie, wie er sagt: ‚Wenn nicht der Sohn euch befreit‘ (Joh. 8, 36). Und der Sohn, der Befreier, zeigte in Wahrheit, daß er nicht Geschöpf sei, nicht zu den gewordenen Dingen gehöre, sondern der eigene Logos, das eigene Bild der Wesenheit des Vaters sei, welcher letzterer anfänglich den Richterspruch erlassen hat und allein die Sünden nachlassen kann. Da er nämlich im Logos gesprochen hatte: ‚Staub bist du, und zum Staube wirst du zurückkehren‘, so geschah folgerichtig auch durch den Logos und in ihm die Befreiung, die Lösung des Fluches.“¹ „Niemand anders konnte den Menschen mit dem Heiligen Geiste verbinden als du, das Bild des Vaters, du, nach welchem wir im Anfang geschaffen worden sind. Denn dir gehört der Heilige Geist an. Die Natur der geschaffenen Dinge war dazu nicht geeignet, da Engel abgefallen waren, Menschen gesündigt hatten. Deshalb bedurfte es Gottes — Gott aber ist der Logos —, damit er die dem Fluche Verfallenen befreie. Wäre er nun aus nichts, so würde er nicht Christus sein, da er einer von allen wäre und auch am Heiligen Geiste nur participierte. Weil er aber Gott ist als Sohn Gottes, ewiger König als Abglanz und Abbild des Vaters, darum ist er der Christus, der erwartet wurde, den der Vater den Menschen verkündigt hatte, indem er an seine heiligen Propheten seine Offenbarungen ergehen liefs: wie wir durch ihn geschaffen sind, so sollte auch in ihm die Befreiung aller von den Sünden geschehen, und alles sollte seiner Herrschaft unterworfen werden.“² Wir sind erst dann mit Gott vereint, wenn wir den Heiligen Geist besitzen; ohne diesen sind wir fern vom Vater. Der Heilige Geist ist in Gott, und indem wir jenen

¹ Contra Arianos II, c. 67; cf. IV, c. 20.

² L. c. I, c. 49.

besitzen, sind auch wir in ihm. Nur derjenige aber kann uns denselben spenden, der ihn nicht von einem andern empfangen hat, sondern seiner Natur nach Besitzer desselben ist, also aus eigener Macht (μετ' ἐξουσίας) denselben gibt, d. h. nur Gott¹.

2. „Es geziemte sich nicht, daß durch einen andern die Erlösung geschah als durch den Herrn der Natur, damit wir nicht, durch den Sohn geschaffen, einen andern Herrn nännten und in die Thorheit der Arianer und Heiden verfielen, indem wir anstatt Gottes, des Weltschöpfers, vielmehr ein Geschöpf anbeten.“² Gebührt nur Gott Anbetung, und gründet deren Pflichtmäßigkeit für uns in unserem Verhältnisse zu ihm als Creaturen zu ihrem Schöpfer, so sind wir auch dem Princip der Erlösung Anbetung schuldig, weil das Heilswerk Christi als eine zweite Schöpfung aufgefaßt werden muß. Dies bestätigt die Heilige Schrift. Die Engel dienten Christo und beteten ihn an nicht als einen nur herrlicher Ausgestatteten, sondern als einen von aller Creatur und von ihnen selbst wesentlich Verschiedenen, als den alleinigen wahren Sohn des Vaters. Wäre er nur als herrlicher ausgestattet angebetet worden, so müßte jedes niedere Wesen das höhere anbeten; aber so ist es nicht: kein Geschöpf betet ein anderes an, sondern der Sklave den Herrn, die Creatur Gott. Paulus wies den Cornelius, der ihm Anbetung erweisen wollte, zurück; Aehnliches erzählt uns die Schrift von Engeln. Christus aber wird von den Engeln angebetet: „Es mögen ihn anbeten alle Engel Gottes“ (Ps. 96, 8); er lobt seine Jünger, die ihm göttliche Ehre erweisen, und bekräftigt sie darin: „Nanntet ihr mich nicht Herrn und Meister? Ihr habt wohl gesprochen; ich bin es“ (Joh. 13, 13). Den Apostel Thomas, der zu ihm sagte: „Mein Herr und mein Gott“ (Ebd. 20, 28), läßt er so sprechen und bestärkt ihn³. Daher muß er auch das Princip der ersten Schöpfung, wahrer Gott sein. Wenn aber die Arianer ihrem Logos als dem Schöpfer und Erlöser göttliche

¹ Contra Arianos II, c. 18; III, c. 24.

² L. c. II, c. 14.

³ L. c. II, c. 23.

Ehre erweisen, so beten sie eine Creatur an und fallen in die Thorheit des Götzendienstes der Heiden zurück¹.

3. Nur dann, wenn der Erlöser Gott ist, behalten die durch ihn und sein Werk uns erworbenen Gnaden ihre volle Bedeutung; denn Gott allein kann diese verleihen, weil jede Gnade Participation an seinem Leben ist. Die Taufe, der Anfang und die Grundlage des christlichen Lebens, ist im Arianismus in ihrer Kraft gefährdet; nicht im Namen des Vaters und des Sohnes, wie der Heiland es angeordnet, wird sie dort gespendet, sondern im Namen des Adoptivvaters und des geschöpflichen Logos, der nur durch Gnade „Sohn“ heisst; ihre Kraft ist keine rein göttliche, einheitliche mehr. Wenn man sie im Namen des gar nicht existirenden, als geschöpflich bezeichneten arianischen Logos empfängt, so erhält man wirklich nichts; da derselbe dem Vater fremd und unähnlich ist, ja die Bestimmung und Tendenz hat, die unmittelbare Berührung zwischen Gott und der Welt und Menschheit zu verhindern, so kann die arianische Taufe auf den Namen dieses Logos uns keinen Antheil am göttlichen Leben geben; sie ist eitel und nutzlos gespendet; der Empfänger bleibt „nackt, der Gottheit beraubt“².

In der „Schutzschrift gegen die Arianer“ führt Athanasius das von einer alexandrinischen Synode 339 oder 340 zu seiner Vertheidigung abgefasste und an alle Bischöfe und den Papst Julius gesandte Schreiben an. In dem Passus, der über die gegen ihn erhobene Anklage, einen Kelch zerbrochen zu haben, handelt, wird darauf hingewiesen, dass die Lehre von der heiligen Eucharistie im arianischen System ihre Bedeutung verlieren müsse. „Woher bei den Anführern in der Gottlosigkeit gegen Christus der fromme Sinn in betreff des Kelches? Woher ist denen, die Christus nicht kennen, der Kelch Christi bekannt? Wie verunehren diejenigen, die den Kelch zu ehren vorgeben, den Gott des Kelches?“³ Dem hl. Athanasius und den Rechtgläubigen

¹ Contra Arianos II, c. 14.

² L. c. II, c. 42; c. 43.

³ Apologia contra Arianos c. 17.

war der eucharistische Christus wahrhaft Gott, den Arianern nur ein Geschöpf.

4. Die Bedeutung der Tugend und Heiligkeit des fleischgewordenen Logos kann nicht damit erschöpft sein, daß er für sich selbst Verdienste sammelte und für uns nur Beispiel und Ideal der Vollkommenheit war. Er mußte in ethischer Hinsicht wesentlich unwandelbar gut sein und die Kraft besitzen, andere an seiner Tugend und Vollkommenheit durch Gnade theilnehmen zu lassen: er mußte Gott sein, auch über die heiligsten Geschöpfe, Engel und Menschen, wesentlich erhaben; sein Leben und Handeln im Fleische mußte eine unmittelbare Darstellung der göttlichen Heiligkeit sein. „Da die Natur der Geschöpfe veränderlich ist, die einen abgefallen waren, die andern gesündigt hatten, und ihr sittliches Verhalten nicht zuverlässig ist, es vielmehr oft vorkommt, daß ein Gutgesinnter später sich ändert und anders wird, so daß der jetzt Gerechte bald nachher als ungerecht sich erweist: deshalb bedurften wir eines Unveränderlichen, damit die unwandelbare Gerechtigkeit des Logos den Menschen Bild und Ideal der Tugend sei. Da nämlich der erste Adam sich zum Bösen gewandt hatte, und durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen war, so geziemte es sich, daß der zweite Adam unveränderlich war; damit, wenn die Schlange auch ihn versuchte, ihr Trug zu Schanden, und sie wegen der Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit des Herrn in ihren Versuchungen allen gegenüber entkräftet würde. Denn wie nach Adams Uebertretung die Sünde auf alle Menschen überging, so sollte auch, da der Herr Mensch geworden war und die Schlange zurückgewiesen hatte, diese Kraft auf alle Menschen übergehen, so daß ein jeder von uns sagen kann: ‚Seine Gesinnung ist uns wohl bekannt‘ (2 Kor. 2, 11). Demgemäfs wurde der Herr, der immer und seiner Natur nach unwandelbar ist, die Gerechtigkeit liebt und das Unrecht hafst, gesalbt und gesandt; sich gleich seiend und bleibend, sollte er das veränderliche Fleisch annehmen und die Sünde in demselben verdammen und es befreien, auf

daß es fürder die Gerechtigkeit des Gesetzes in sich erfüllen könne und sprechen dürfe: „Wir sind nicht mehr im Fleische, sondern im Geiste, da Gottes Geist in uns wohnt“¹ (Röm. 8, 9).

Hat der Heiland für sich die Gottessohnschaft verdient und uns nur belehrt, wie wir uns wieder zu Gott erheben sollen, ohne uns selbst mit wesentlich göttlicher Macht die Gnade wieder zu vermitteln, so ist der organische Zusammenhang zwischen ihm und der Gesamtmenschheit, zwischen seiner und unserer Gottesgemeinschaft oder Begnadigung völlig zerrissen, so daß diese für uns in den eigenen freien, veränderlichen Willen gestellt ist. Damit ist das Menschengeschlecht „der Gnade beraubt“, welche ihm nach kirchlicher Lehre in und von Christus erworben und hinterlegt ist; es ist auf sich selbst angewiesen, ebenso wie in der Zeit vor der Incarnation; wir bleiben „nackt, furchtsam und todt, ohne Antheil an dem, was dem Sohne verliehen war“. Wozu dann die Incarnation des Logos? Hätte er im Fleische sich seine Begnadigung verdient, so wäre er durch dasselbe besser geworden und ihm Dank schuldig. Aber so zu denken ist jüdisch. Wenn der Heiland sagt, er habe etwas von Gott empfangen, so denkt er nicht an seine göttliche Natur, sondern an sein Fleisch². Der Logos war niemals für sich einer Gnade bedürftig; die Menschen aber waren nicht im stande, sich selbst wieder die Gottesgemeinschaft zu erwerben. Daher verband sich der Logos mit uns; im Menschen existirend begnadigte er denselben; der Mensch empfing die Gnade, indem der Logos in ihm war. Was Christus dem Fleische nach erhielt, wird deshalb vom Logos ausgesagt, damit man erkenne, daß der Mensch, soweit seine Natur in Betracht kommt, des Empfanges nicht würdig war, es aber gleichwohl wegen des fleischgewordenen Logos erhielt. „Wer sich für einen andern ins Mittel legt, empfängt die Wohlthat nicht, als bedürfte er selbst derselben, son-

¹ Contra Arianos I, c. 51.

² L. c. III, c. 39.

dem für denjenigen, in dessen Interesse er sich verwendet.“¹

5. Erst im Kampfe gegen den Apollinarismus hat unser heiliger Lehrer die falsche Anschauung des Arius in betreff der menschlichen Natur Christi erwähnt und zurückgewiesen, während dieselbe in den zahlreichen gegen den Arianismus gerichteten Schriften des Heiligen nicht berücksichtigt wird. Vorab galt es, die absolute Gnade und Wahrheit des Christenthums durch nachdrückliches Betonen der wesenhaften und vollen Gottheit des Erlösers der Läugnung des *ὁμοούσιος* gegenüber zu vertheidigen und zu retten, den wesentlichen Vorzug des Christenthums vor allen Veranstaltungen und Belehrungen, welche wir erleuchteten und begnadeten Geschöpfen, Engeln oder heiligen Menschen, verdanken, hervorzuheben. Erst die falsche Christologie des Laodiceners veranlafste den hl. Athanasius, auch die kirchliche Lehre von der Menschheit des Heilandes eingehender darzulegen und dabei auch auf die arianische Ansicht zurückzukommen. —

„Man muß behaupten,“ so spricht er sein gewichtigstes Argument gegen die arianische Läugnung der Gottheit Christi aus, „daß unser Herr, Gottes Logos und Sohn, einen Leib getragen hat und auch Menschensohn geworden ist, um als Mittler zwischen Gott und den Menschen das Göttliche uns und das Unsrige Gott zu bringen. . . . Im Menschen existirend, verherrlichte der Logos den Menschen; der Mensch empfing die Gnade, indem der Logos in ihm war.“² Damit sind Arianismus und Apollinarismus widerlegt; sollte unsere Gottesgemeinschaft in Christo neu begründet werden, sollte er uns die Gnade in ihrer wahren und vollen Bedeutung wiederbringen, so mußte die innige Lebensgemeinschaft der vollen göttlichen mit der vollen menschlichen Natur in ihm hergestellt, so mußte er wahrer Gott und wahrer Mensch sein. Ersteres hat Athanasius dem Arius gegenüber bewiesen; letzteres zeigt er gegen Apollinaris.

¹ Contra Arianos IV, c. 6.

² L. c. IV, c. 6.

II. Der Apollinarismus ¹. *fr 115.*

1. Die trichotomistische Anschauung vom Wesen des Menschen bezeichnet der Heilige als unbiblisch. Gott hat einen doppelten Richterspruch über den Menschen erlassen: zu dem aus der Erde gebildeten Leibe hat er gesprochen: Staub bist du, und zum Staube sollst du zurückkehren — und so verfiel er der Verweslichkeit; die Seele aber sollte des Todes sterben. So kam jener ins Grab, diese in den Hades. Nur an diese beiden Orte hat sich daher auch Christus begeben, um den Menschen zu erlösen. Wenn unser Wesen aus drei Theilen bestände, so müßte es nach dem Tode außer dem Grabe und dem Hades noch einen dritten Aufenthaltsort für die Menschheit geben. Davon aber schweigt die Schrift. An einen dritten Ort ist der Heiland nicht gegangen; es würden sich sonach, wenn ein solcher Ort existirte, die Segnungen Christi und seines Erlösungswerkes dorthin nicht erstreckt haben; und so „wäre Gott noch nicht mit der Menschheit völlig versöhnt“². Es ist charakteristisch, wie Athanasius das anthropologische Problem vom Standpunkte des christlichen Erlösungsbewußtseins aus beurtheilt und löst.

2. Nachdrücklichst wird die organische Zusammengehörigkeit und Einheitlichkeit der Schöpfung und der Erlösung als der Neuschöpfung dem Apollinarismus gegenüber geltend gemacht. Ist die Auffassung des Laodiceners richtig, so kann Christus nicht mehr wirklich der zweite Adam sein; er erscheint vielmehr als eine neue Creatur, welche nur die niedern Bestandtheile der Natur des ersten Menschen besitzt, während der menschliche νοῦς, welcher unsere wahre Würde begründet, fehlt. Das aber widerspricht der Schöpfer-ehre Gottes. „Konnte er etwa nicht den ganzen Menschen retten? Verfluchte er den Geist, der einmal gesündigt hatte? Fürchtete er, selbst der Sünde theilhaft zu werden, wenn er

¹ Möhler a. a. O. S. 547 ff. Voigt a. a. O. S. 327 ff. Atzberger a. a. O. S. 171 ff. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, S. 366 ff.

² Contra Apoll. I, c. 14.

vollständiger Mensch würde? Solches zu denken wäre gottlos.“¹ „Was verurtheilte Gott einstens? Das Werk des Schöpfers oder die Handlung des Geschöpfes? Wenn ersteres, so hat er sich selbst verurtheilt, und dann ist er wie ein Mensch. Ist aber dieser Gedanke gottlos, so hat er also die That des Geschöpfes verurtheilt. Diese nimmt er weg und erneuert die Schöpfung; denn wir sind sein Werk, geschaffen, um ein sittlich gutes Leben zu führen.“²

Wenn der menschliche Geist nicht mehr ohne Sünde existiren kann, so hat der Teufel seinen Willen gegen den göttlichen durchgesetzt, so zwar, daß Gott nicht mehr die Macht besitzt, das von jenem wider seinen Willen Bewirkte wieder aufzuheben, also demselben gegenüber unterlegen und machtlos ist³. Aber „Christus liefs nichts von seinen Werken dem Teufel“⁴.

Mit der Vernichtung der alten Schöpfung und Ersetzung derselben durch eine neue muß das christliche Bewußtsein von der durch Christus vollzogenen Erlösung der Menschheit illusorisch werden, was namentlich dann gilt, wenn Christi Fleisch (mit der ψοχή) durch den Hinzutritt des Logos ungeschaffen geworden ist. Mit der neuen Schöpfung ständen wir in keinem wahren organischen Zusammenhange, sondern nur mit der ersten, mit Adam, der nicht etwa erneuert und wiedervergöttlicht, sondern vernichtet worden wäre; so aber müßte die Menschheit in Verzweiflung gerathen. Wollte Gott uns erlösen, so mußte er unsere Natur, d. h. die adamitische, annehmen. „Was mit dem Ungeschaffenen in Einheit ist, heißt ihm eigen, nicht aber selbst ungeschaffen, damit man nicht die Wohlthat der Einigung vergesse, und die Verpflichtung zum Danke für dieselbe hinfällig werde, und die Menschheit, welche noch in der Schwachheit ist, verzweifeln, indem sie erkennt, daß sie ohne Verwandtschaft mit Gott sei; damit nicht die Gnade verloren gehe. Denn wenn einer hört,

¹ Contra Apoll. I, c. 14.

² L. c. I, c. 19; cf. II, c. 6.

³ L. c. II, c. 11.

⁴ L. c. I, c. 15.

des Herrn Leib sei ungeschaffen, aber auch weiß, daß er selbst geschaffen sei, so muß er glauben, daß die Schriften lügen, und er mit Christus keine Gemeinschaft habe. Dann wäre die erste Schöpfung vernichtet, das Urbild, Adam, zerstört, von dem wir bis heute dem Fleische nach abstammen. Wie hat uns dann Christus seiner theilhaft gemacht? Wie können so, „der heiligt und die geheiligt werden, alle aus einem sein?“¹ (Hebr. 2, 11.)

3. Die menschliche Natur Christi mußte mit der unsrigen allen ihren wesentlichen Bestandtheilen nach identisch sein, der Logos, um unsere ganze Natur zu heilen, sie ganz annehmen und wiedervergöttlichen, während jeder in Christo fehlende Bestandtheil derselben in verderbtem Zustande bliebe. Besaß der Erlöser nicht unsern νοῦς, so „ist Gott mit dem menschlichen Geschlechte noch nicht völlig versöhnt“². Auch was im besondern das Todesopfer Christi angeht, so konnte nicht anderes für anderes als Lösegeld gegeben werden; den Leib gab er für den Leib, die Seele für die Seele, das ganze Wesen (ὅπαρσις) für den ganzen Menschen³.

Gerade der menschliche Geist mußte vor allem im Erlöser vorhanden sein, weil eben der Geist das Princip der Sünde gewesen, und das ganze Sündenelend von ihm ausgegangen war, und daher er besonders der Heiligung und Erneuerung bedurfte. „Hätte Christus ihn nicht sündlos in sich dargestellt, so würde noch jetzt der Tod über den innern Menschen herrschen. Denn worüber anders hat er jemals geherrscht als über die Seele, die in ihrer Vernunft gesündigt hatte? — wie es heißt: die Seele, die gesündigt hat, wird sterben — für die Seele hat daher Christus seine eigene als Preis der Erlösung gegeben.“⁴ Hat der Heiland nur die Erneuerung unseres Fleisches in sich hergestellt und so für uns begründet, während sein Geist nicht menschlich war, so ist demgemäfs die Erneuerung unseres eigenen Geistes in unsere

¹ Contra Apoll. I, c. 4.² L. c. I, c. 14.³ L. c. I, c. 17.⁴ L. c. I, c. 19.

freie Willenskraft gestellt. Wozu aber dann noch das Erscheinen Christi? Unser Geist lenkt ja unsere niedern Bestandtheile; ist er sittlich gut und vollkommen, so nimmt das Fleisch nothwendig an diesen Eigenschaften theil; erneuern wir ihn selbst, so stellen wir damit auch unsere niedern Wesensmomente neu her. So ist Christi Werk überflüssig; wir können uns selbst retten¹.

4. Der Tod Christi sollte nach apollinaristischer Auffassung in der Trennung des Logos vom Fleische bestanden haben. Aber eine solche konnte niemals statthaben wegen der Unlösbarkeit der Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen in Christo. Am Kreuze starb der Leib; nicht verließ die Gottheit ihn im Grabe, noch trennte sie sich von der Seele im Hades². Haben etwa die Juden es vermocht, die unlösliche Verbindung der beiden Naturen zu vernichten?³

Trennte sich der Logos im Tode des Heilandes von seiner Menschheit, wie konnte dann der Körper, verlassen von dem Princip des Lebens, unverweslich bleiben und auferstehen? Ist etwa Gott an Stelle unserer Seele auferstanden, um uns ein Bild unserer Auferstehung zu geben? Aber wie darf man solches von Gott denken?⁴

Wäre die Verbindung des Logos mit der Menschheit lösbar, so wären wir nicht untrennbar und sicher in die Gottesgemeinschaft emporgehoben, die Erlösung hätte sonach keinen absoluten Werth⁵.

Uebrigens konnte Christi Tod nur dann die Stelle des unsrigen vertreten und so die Todesstrafe für die Menschheit überwinden, wenn er ein mit dem unsrigen identischer war, nicht aber ein diesem fremder, was nach apollinaristischer Anschauung der Fall wäre. Dieser zufolge sind wir also nicht vom Tode befreit; und weil die Art der Auferstehung von derjenigen des Todes durchaus abhängig ist, so hat auch Christi

¹ Contra Apoll. I, c. 20.

² L. c. II, c. 15.

³ L. c. II, c. 16.

⁴ L. c. II, c. 15.

⁵ L. c. II, c. 5.

Wiedererstehung für uns keinen Werth, weil sie eben ihrer natürlichen Beschaffenheit nach nicht ‚causa exemplaris‘ für die unsrige werden kann. „In unserer Gestalt hat er unsern Tod beschrieben (d. h. gezeigt), um in ihr für uns die Auferstehung zu bewirken, indem er aus dem Hades die Seele, aus dem Grabe aber den Leib zurückführte, um im Tode den Tod zu vernichten, im Grabe aber die Verweslichkeit des Leibes zu überwinden, in den Hades und das Grab die Unsterblichkeit und Unverweslichkeit zu bringen, indem er in unserer Gestalt unsern Weg ging und unsere Gefangenschaft löste. Darin liegt die Gnade. Ihr aber, die ihr nur das Fleisch bekennet, vermöget weder die Ueberwindung der Sünde, noch die Vernichtung des Todes, noch die Vollendung der Auferstehung darzuthun.“¹

5. Das christliche Bewußtsein verlangt einen Erlöser, der seiner göttlichen Seite nach unveränderlich und leidensunfähig ist. Dagegen verstieß die Häresie, den Logos als das leidende Princip in Christo hinstellend, womit zugleich ein Leiden der Trinität gegeben ist wegen der Homousie der drei göttlichen Wesensträger. Will man diese absurde Consequenz nicht zugeben, so bleibt nur der Ausweg, kein wahres, sondern nur ein scheinbares Leiden und Sterben anzunehmen; ja das ganze menschheitliche Leben und Wirken Christi in Schein aufzulösen, da Leben und Wirken immer eine Veränderung involvirt, sein Princip aber nach häretischer Ansicht der Logos sein soll, welcher thatsächlich einer Veränderung nicht unterliegen kann. Dieser Dokerismus liegt namentlich dann in der Consequenz, wenn man die Lehre aufstellt, Christi menschliche Bestandtheile seien durch die Verbindung mit dem Sohne Gottes ungeschaffen, diesem wesensgleich geworden. In diesem Falle haben dieselben ihren menschlichen Charakter verloren, das Fleisch ist Gott geworden. Bezeichnet man dasselbe als dem Logos ὁμοούσιος, so statuirt man zwischen Gottheit und Menschheit in Christo

¹ Contra Apoll. II, c. 17.

dasselbe Verhältniß, welches zwischen dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste obwaltet: das Fleisch erscheint als ein vierter Träger des göttlichen Wesens, so daß aus der ‚Trias‘ eine ‚Tetras‘ wird¹. Von der in der Trinität vorhandenen Einheit κατὰ φύσιν ist die in Christo gegebene Einheit καὶ ὑπόστασιν wohl zu unterscheiden. Klar heißt es Contra Apoll. I, c. 9: „Das Wesensgleiche hat die Identität (ταυτότης) der Natur, erweist aber in sich ein eigenes Vollendetsein (τελειότης). Wir glauben, daß der Sohn mit dem Vater wesensgleich sei, aber als ein in sich Vollendeter mit dem in sich Vollendeten. Aehnlich ist es mit dem Heiligen Geiste. Die Trinität ist wesensgleich. Schreibet ihr sonach auch dem wesensgleichen Fleische das Vollendetsein neben und mit dem Vollendetsein des Logos zu, so verkündet ihr anstatt der Trias eine Tetras“; ähnlich I, c. 12: „Das Wesensgleiche läßt mit dem Wesensgleichen keine Einheit der Hypostase, sondern der Natur nach zu; der Hypostase nach zeigt es ein eigenes Vollendetsein.“

„Wenn ihr die ungeschaffene Substanz des Logos leidensfähig nennt, so lästert ihr gegen die Gottheit. Und wenn ihr das leidensfähige Fleisch, das unsern Knochen, unserem Blute, unserer Seele und unserem ganzen Leibe gleich ist, ungeschaffen nennt, so haltet ihr entweder, wie die gottlosen Manichäer, das Leiden für bloßen Schein, oder ihr stellt das Wesen des ungeschaffenen Gottes als ein leidendes dar.“² „Wenn das Fleisch, welches von Natur nicht Gott ist, durch Verwandlung Gott wird, warum macht ihr denn den Arianern Vorwürfe, welche solches vom Erlöser behaupten? Sagt doch die Schrift: Der Logos ist Fleisch geworden, nicht: das Fleisch ist Logos geworden!“ Ihr wollt den Leib nicht mehr anerkennen und es dahin bringen, daß man Christum überhaupt nicht mehr Mensch nenne. Entweder erkennet ihr sonach seinen Tod nicht mehr an, oder wenn ihr denselben dem mit dem Vater und Heiligen Geiste Gleichwesentlichen zuschreibt

¹ Contra Apoll. I, c. 9.² L. c. I, c. 3.

und nicht glaubt, daß er dem Fleische nach gelitten habe, so stellt ihr die Gottheit des Vaters und Heiligen Geistes selbst als todesfähig hin — ihr, die gottlosesten aller Häretiker! ¹

„Ward das Fleisch durch Verbindung mit dem Logos ungeschaffen, warum erschien es dann nicht gleich vollendet? Das Ungeschaffene kann nicht wachsen und ist weder der Vergrößerung noch der Verkleinerung fähig“ ²; eine wahre Entwicklung Christi ist ausgeschlossen, höchstens konnte es eine scheinbare sein. Der Bericht der Evangelien über die Thatsachen und Momente der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu verliert seinen realen Gehalt und muß doketisch gedeutet werden ³.

6. Ist aber so der Dokerismus proclamirt, dann ist auch nur „Schein, was geschehen ist“ ⁴. Gab es in Christo thatsächlich nicht eine menschliche Lebensentwicklung, oder war sogar die Menschheit durch Aufgehen in die Gottheit wirklich eliminirt, so ist unser Heil und unsere Auferstehung auch nur Schein ⁵. Nur wenn der Heiland eine wahre und wirkliche menschliche Natur hat, die mit der Gottheit verbunden, nicht in sie aufgelöst ist, sind wir mit ihm verwandt, haben wir Antheil an ihm, ist in ihm principiell die ganze neue Menschheit wirklich, nicht etwa bloß scheinbar, mit göttlichem Leben durchdrungen, zu Gott emporgehoben. Das hat Athanasius in Worten, die für seine Auffassung sehr charakteristisch sind, an der oben unter 2 citirten Stelle Contra Apoll. I, c. 4 ausgesprochen.

7. Durch das Bedenkliche der Lehre vom leidenden Logos veranlaßt, stellten einige Anhänger der Häresie bald merkwürdigerweise eine den ursprünglichen apollinaristischen Ansichten diametral entgegengesetzte Behauptung auf: der nichtleidende Christus sei ein anderes Subject als der leidende.

¹ Contra Apoll. I, c. 10, c. 11. Cf. II, c. 12; Epistola ad Epictetum c. 4.

² L. c. I, c. 4.

³ L. c. I, c. 16; II, c. 12.

⁴ L. c. I, c. 16.

⁵ Epistola ad Epictetum c. 7.

Von hier aus war dann nur ein kleiner Schritt zu der weitem Lehre, der Erlöser sei ein bloßer Mensch gewesen, in welchem der Logos mit seiner Gnade gewohnt habe¹; also im Grunde genommen nur ein Prophet, von Gott erleuchtet und begnadet — eine Ansicht, zu welcher sich auch viele Arianer² bekannten; jedoch mußte der Christus dieser letztern noch tiefer stehen, weil er ja nur ein vom geschöpflichen Logos erleuchteter Prophet war.

Aber „thöricht sind, die solches behaupten. Welcher Prophet ward, da er Gott war, Mensch? Warum vollendete das Gesetz nicht? Warum herrschte der Tod auch über die Gerechten? Warum hat der Herr gesagt: ‚Wenn euch der Sohn befreit hat, so seid ihr wahrhaft frei‘? Sagte er das nicht in Hinsicht auf die Neuheit und Vollkommenheit, die in ihm ist, durch welche die Gläubigen erneuert werden mittelst der Nachahmung der vollkommenen Neuheit Christi und der Theilnahme an derselben?“³

Schon dem Arianismus gegenüber hatte Athanasius die erwähnte Ansicht bekämpft. Ein solches Wohnen des Logos in einem Propheten war nichts außergewöhnlich Wunderbares (παράδοξον). Woher denn die Frage: Wer ist dieser? und: Warum machst du dich zu Gott, da du ein Mensch bist? Früher hieß es: Das Wort (λόγος) Gottes erging an den Propheten; jetzt: In Christo ward der Logos geboren, litt er, arbeitete er, trug er, nicht bloß heilte er unsere Schwäche; damit man nicht glaube, er heile uns nur, indem er außerhalb unseres Leibes existire — wie er früher gethan hat — und hinterlasse die Menschheit wieder unter Todesherrschaft; er trug unsere Schwächen, auf daß allen offenbar werde, daß er für uns Mensch geworden sei, und daß der Leib, in welchem er unsere Sünden trug, ihm als Eigenthum zugehöre⁴.

¹ Contra Apoll. I, c. 12; cf. c. 13.

² Contra Arianos III, c. 30; IV, c. 30 sqq.

³ Contra Apoll. I, c. 21; cf. Epistola ad Epictetum c. 11.

⁴ Contra Arianos III, c. 30 sq.

Die Propheten hatten nur Antheil an der Kraft des Logos, insofern er ihnen die Gabe der Weissagung verlieh; in Christo aber erschien er selbst als incarnirter Logos¹. Die Gnade, welche jene empfangen und verkündeten, war nicht die absolut grösste; diese ist erst in Christo uns zu theil geworden², weil in ihm die lebendige Idee alles Seins und Gutseins, der Logos, gekommen war, und alle einzelnen möglichen Gnaden nichts anderes sind als Participation an dieser Idee.

In ähnlicher Weise polemisiert Athanasius gegen die Anschauung, welche in Christo nur einen Lehrer und ein Ideal der Tugend und Gottesliebe erkennt.

Zunächst kann der apollinaristische (und arianische) Erlöser gar kein Vorbild für uns sein, weil seine menschliche Natur von der unsrigen wesentlich verschieden ist, aber nur das Gleiche dem Gleichen wahrhaft nachahmen kann³.

Vor allem aber ist die Bedeutung des Erscheinens Christi keineswegs damit erschöpft, daß man in ihm nur einen äußerlich den Menschen gegenüber tretenden Propheten oder einen Heiligen, der durch Wort und Leben die Vollkommenheit lehrt, sieht: „Ihr sagt, daß die Gläubigen durch Nachahmung das Heil erlangen. Wie kann aber dann Christus der Erstling unter vielen Brüdern und unter den Todten heißen, er, das Haupt des Leibes der Kirche?“⁴

Das siegesgewisse christliche Bewußtsein des hl. Athanasius, daß in Christo die Menschen wieder vom Logos wirklich und sicher zu inniger Gemeinschaft mit ihm emporgehoben seien, und die Gnade Christi den denkbar höchsten, universalen und ewigen Werth habe, dieses ist es, aus welchem heraus er jede äußerliche, abstract ethische Auffassung des Erscheinens des Erlösers bekämpft und widerlegt; von hier aus wendet er sich gegen die falschen Meinungen über die Person Christi und legt seine eigene christologische Ansicht dar.

¹ Epistola ad Epictetum c. 12.

² Contra Arianos III, c. 38.

³ Contra Apoll. I, c. 5; c. 20.

⁴ L. c. II, c. 11.

b) Des hl. Athanasius eigene, positive Lehre
von der Person des Erlösers¹. *bis 145*

1. Seine christologische Anschauung spricht unser heiliger Lehrer kurz aus Contra Apoll. I, c. 16: „So heisst Christus vollkommener Gott und vollkommener Mensch: nicht als ob die göttliche Vollkommenheit in die menschliche verwandelt worden wäre; nicht als ob man zwei getrennte Vollkommenheiten bekennen müfste; sondern in unmangelhafter Daseinsweise (καθ' ὑπαρξιν ἀνελλιπῇ); beide sind ein Subject, vollkommen in allem, einer und derselbe ist Gott und Mensch.“

Der Erlöser war der Logos, dessen wahre Gottheit den Arianern gegenüber bewiesen wurde. „Unser Herr Jesus Christus ist Gott, Logos und wahrer Sohn des Vaters; Gott aus Gott“²; Herr und Gott; unsterblich; Urheber des Lebens³; wahrer Gott⁴.

Nur der Logos ist Mensch geworden, nicht der Vater und der Heilige Geist. Der von Athanasius bekämpfte Sabellianismus⁵, welcher eine völlige Identität von Vater, Sohn und Geist lehrte in dem Sinne, dafs es in der einen göttlichen Monas keine realiter verschiedenen Relationen gebe, vielmehr dieselbe nur nach ihren unterschiedlichen Beziehungen nach aufsen entweder Vater oder Sohn oder Heiliger Geist genannt werde, mufste demgemäfs die Menschwerdung der Monas zuschreiben, und wenn letztere auch in der Incarnation „Sohn“ hiefs, so war doch dieser vom „Vater“ und „Heiligen Geist“ realiter in keiner Hinsicht unterschieden; und so konnte Sabellius auch den Satz der Patripassianer aussprechen, dafs der Vater Mensch geworden sei.

Im Gegensatz dazu war für Athanasius, indem er eine Dreiheit von gleichwesentlichen, aber relativ verschiedenen

¹ Atzberger a. a. O. S. 189 ff. Voigt a. a. O. S. 125 ff. Pell a. a. O. S. 89 ff.; S. 110 ff.

² Contra Arianos I, c. 10.

³ L. c. I, c. 39.

⁴ L. c. III, c. 4.

⁵ Atzberger a. a. O. S. 93 ff.

und „der Hypostase nach in sich vollendeten“ Inhabern der göttlichen Natur lehrte, die Möglichkeit gegeben, dem zweiten dieser Wesensträger, dem Logos allein — als dem Princip der Offenbarung Gottes und dem, welcher als Idee alles Seins in besonderer Weise der Träger aller Gaben und Gnaden ist, welche an das Creatürliche gespendet werden — die Annahme der menschlichen Natur zuzuschreiben.

„Wir glauben nicht an einen Sohnevater, der μονοθεός, nicht ὁμοθεός ist, wie die Sabellianer wollen, welche so den Sohn ganz läugnen. Denn den leidensfähigen Leib schreiben wir nicht dem Vater zu.“¹

Die Heilige Schrift nennt den Erlöser den Weinstock; sie sagt, er habe zum Vater gebetet; und zwar darf dieses sich allerdings direct auf die Menschheit Christi Beziehende doch, da der Logos sich diese zu eigen gemacht, von ihm ausgesagt werden (wir kommen noch darauf zurück). Hätte nun auch der Vater sich die menschliche Natur angeeignet, so dürften deren Thätigkeiten und Eigenschaften auch von ihm prädicirt werden; der Vater hätte zum Vater gebetet, der Vater hätte den Vater als Weinstock gepflanzt. Das aber ist absurd; denn der Betende muß ein anderer sein als der Erhörende, der Weinstock ein anderer als der ihn Pflanzende. „So wird Sabellius widerlegt: nicht der Vater ist Fleisch geworden, sondern der Logos, der dasselbe erlöste und dem Vater darbot.“²

2. Insbesondere ist der Logos als Erlöser mit dem Logos als Schöpfer durchaus identisch; daran hat unser Lehrer in allen seinen Schriften festgehalten derart, daß er die kosmologische und die soteriologische Bedeutung des Logos — die philosophische und die religiöse Logoslehre — als innerlich ineinander gründend, als untrennbar faßt, wobei naturgemäß, dem Inhalte und Zwecke des einzelnen Werkes entsprechend, hier die eine, dort die andere Seite schärfer hervorgehoben werden mußte. Insofern waltet zwischen den

¹ Expositio fidei c. 2.

² De sententia Dionysi c. 27.

verschiedenen Schriften ein Unterschied, keineswegs aber ein Gegensatz ob.

Wir heben diesen Punkt hervor, weil in letzter Zeit von rationalistischem Standpunkte aus in der vorliegenden Frage ganz verfehlte Ansichten über die Anschauung des Kirchenlehrers geäußert worden sind, Ansichten, auf deren Würdigung wir um so lieber eingehen und um so mehr eingehen müssen, als sie bei oberflächlicher Lectüre des hl. Athanasius bestechen können, und als durch die Widerlegung wichtige Gesichtspunkte für ein richtiges Verständniss des Heiligen gewonnen werden.

Harnack vertritt (a. a. O. II, 205 ff., besonders 208) die Anschauung, daß Athanasius in seinen apologetischen Jugendschriften „Contra gentes“ und „De incarnatione Verbi“ noch den philosophischen Gedanken durchgeführt habe, der Logos sei nothwendiges Schöpfungsprincip, nothwendiger Vermittler zwischen dem Absoluten und der Welt bei der Schöpfung; später aber diese kosmologische Bedeutung des Logos zu Gunsten der unmittelbaren Schöpfung des Gottvaters aufgegeben habe — wobei der Logos nur wegen seiner Homousie mit dem Vater concomitanter als Princip der Erschaffung erscheine — und nur noch die soteriologische Bedeutung desselben festgehalten habe. Weil er nämlich, um der Erlösung ihrer vollen und wahren Bedeutung nach gerecht zu werden, die wirkliche Gottheit des Logos, des Heilandes, unbedingt behaupten wollte und mußte, so hütete er sich davor und vermied es, durch Hervorhebung der kosmologischen Nothwendigkeit des Logos in subordinatianische Anschauungen zu gerathen — eine Gefahr, welche in dieser Hervorhebung stets verborgen lag, wie aus Sätzen des Origenes und anderer erhellt. Ist das richtig, so läge in der Consequenz, daß die Athanasianische Lehre einen Gegensatz zwischen Schöpfung und Erlösung, zwischen Natur und Offenbarung involvirt. In der That aber hat der heilige Kirchenvater die kosmologische Nothwendigkeit des Logos im dogmatischen Kampfe gegen den Arianismus nicht fallen ge-

lassen, sondern fort und fort aufs entschiedenste betont. Es mußte hier namentlich dafür der Beweis erbracht werden, daß die Häresie das soteriologische Interesse der Christen schwer gefährde und schädige, da ein nur creatürlicher Christus uns nicht real mit Gott verbinden konnte; und daher war es allerdings hauptsächlich der Logos in der Erlösung, für dessen wahre Gottheit Athanasius gegen die Irrlehre stritt; aber dabei machte er namentlich den Gedanken nachdrücklichst geltend, daß der Logos nur dann Erlöser sein konnte, wenn er auch Schöpfer war: die erste wie die zweite Schöpfung ist ihrem formellen Charakter nach Seins- und Lebensspendung, welche nur von Einem, der wahrhaft göttlichen, lebendigen Idee des Seins und Lebens, dem Logos, ausgehen konnte. „Es geziemte sich nicht, daß durch einen andern die Erlösung geschah als durch denjenigen, der von Natur Herr ist, damit wir nicht, durch den Sohn erschaffen, einen andern Herrn nännten und der Thorheit der Arianer und Heiden verfielen, indem wir einem Geschöpf dienten anstatt Gottes, der alles erschaffen.“¹ „Es geziemte sich, daß der Schöpfer der Dinge auch deren Erneuerung auf sich nahm; daß er, unsertwegen (als Mensch) erschaffen, alles in sich erneuerte.“² „Der Logos hat den geschaffenen menschlichen Leib angenommen, um denselben als Schöpfer zu erneuern und in sich zu vergöttlichen.“³

Zahllos ist die Menge der Stellen, und zwar auch in den antiarianischen Schriften, wo Christus oder der Logos als Herr und Schöpfer der Welt und besonders der Menschen bezeichnet wird⁴.

Besondere Beachtung verdient es, daß Athanasius in seiner antiarianischen Polemik, obgleich er gerade die volle Gleichwesentlichkeit und gleiche Macht des Logos mit dem Vater beweisen und retten wollte, dennoch immer an der relativen Gegensätzlichkeit in dem wesentlich einheit-

¹ Contra Arianos II, c. 14. ² L. c. II, c. 53.

³ L. c. II, c. 70; cf. II, c. 64; c. 77.

⁴ Z. B. Contra Arianos I, c. 12; c. 33; c. 46; c. 49; c. 56 sqq.; II, c. 16; c. 23; III, c. 61; c. 64.

lichen Wirken und Schaffen der drei göttlichen Personen festhielt, so zwar, daß der Logos — als persönlicher Träger der Weltidee in Gott — zum Schöpfungsacte in besonderer Relation steht, weshalb ihm dieser in specieller Art zugeschrieben wird¹. „Wer Gott Vater nennt, benennt ihn so vom Sohne, wohl wissend, daß, da der Sohn existirt, nothwendigerweise alles durch den Sohn geschaffen wurde.“² „Die Geschöpfe konnten nicht ohne den Logos entstehen, deshalb wurden sie von ihm geschaffen.“³ „Der Logos ist des Vaters lebendiger Wille und wesentliche Kraft; in ihm hat alles Bestand und wird geordnet.“⁴

„Die heilige und vollkommene Trias ist sich selbst gleich und untrennbar ihrer Natur nach, und eine ist ihre Wirksamkeit. Denn der Vater wirkt alles durch den Logos im Heiligen Geiste, und so wird die Einheit der heiligen Trinität gewahrt.“⁵

Sowohl der grofse Nachdruck und die Bestimmtheit, mit welchen unser Lehrer an der kosmologisch-philosophischen Logoslehre festgehalten hat, als die grofse Anzahl der hierher gehörigen Stellen nöthigen zu dem Schlusse, daß er niemals, sei es absichtlich oder unabsichtlich, die Bedeutung dieser Lehre verkannt hat. Er fürchtete nicht etwa, das religiös-soteriologische Gefühl und Interesse der christlichen Menschheit zu verletzen, wenn er sein philosophisches, verständiges Denken nicht aufgab; sondern er legte durch Erklärung der Erlösung als Neuschöpfung die Kosmologie der Soteriologie, die Philosophie der Religion zu Grunde, so daß Offenbarung und Gnade allerdings nicht als nach Inhalt und Umfang mit der Natur identisch, aber auch nicht als Gegensatz zu derselben gefafst werden: sie tragen und bewahren die Natur in sich, führen sie aber über sich selbst hinaus.

¹ Sieh hierüber *Schell*, Das Wirken des dreieinigen Gottes (Mainz 1880), S. 89 ff.

² Contra Arianos I, c. 33.

³ L. c. II, c. 31.

⁴ L. c. II, c. 2.

⁵ Epistola ad Serapionem I, c. 28.

Kaum bedarf es der Erwähnung, daß, so sehr auch unser heiliger Lehrer an der Bedeutung des Logos als des kosmologischen Principis festhält, doch seiner steten Doctrin zufolge Gott Schöpfer in directer Weise ist: es ist falsch, daß mit letzterer Anschauung die kosmologische Logoslehre, der Logos als Schöpfer, überflüssig wird. Die bloße Vernunft beweist stringent, daß das Vorhandensein einer Weltidee oder Idealwelt im Geiste Gottes nothwendig war, wenn überhaupt eine Erschaffung, und zwar eine unvermittelte, directe Erschaffung der Welt möglich sein sollte. Daß aber diese Idealwelt — der Logos als die unendliche Idee alles Seins und Lebens — in Gott persönlich, subsistent ist, kann und muß die Vernunft als möglich anerkennen, vermag es allerdings nicht zu beweisen: die Lehre der Offenbarung ist nicht widervernünftig, sondern übervernünftig. Jedenfalls ist 1. Gott Schöpfer in unmittelbarer Weise, mag jene Idee persönlich sein oder nicht; 2. die Subsistenz der Weltidee nicht überflüssig, vielmehr ist es nur unmöglich, die Nothwendigkeit ihrer Subsistenz auf rein rationalem Wege zu beweisen.

Diese Bemerkungen können genügen. Vieles von dem, was Harnack an der Lehre des hl. Athanasius auszusetzen hat, ist ebenso gegen die Doctrin der Kirche, deren treuer Behüter der große Bischof war, gerichtet; es greift über unsere Aufgabe hinaus, eine Apologie der katholischen Trinitäts- und Logoslehre zu geben.

3. Weil der Schöpfer nicht von der Welt durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt ist, sondern mit seiner Macht und Vorsehung in derselben herrscht und waltet, sie bewegt und als Werkzeug zu seiner Offenbarung benutzt, ohne dadurch seiner Ehre und Würde etwas zu vergeben, so konnte er auch in einer menschlichen Natur, einem Theile der Welt, wohnen, in ähnlicher Weise auf sie einwirken und sich ihrer bedienen. „Wenn man zugesteht, daß der Logos der Lenker der Welt sei, und daß der Vater in ihm dieselbe erschaffen habe, und daß durch seine Vorsehung alles erleuchtet und

belebt werde und existire, und er über alle Dinge herrsche, und so aus den Werken seiner Vorsehung er selbst und durch ihn der Vater erkannt werde . . . wenn also der Logos in der Welt wie in einem Leibe ist und sich im Ganzen und in jedem Theile befindet, wie ist es dann unvernünftig und widersprechend, wenn wir sagen, er sei in einem Menschen? Denn wäre es überhaupt ungereimt, daß er in einem Leibe sei, so würde es auch ungereimt sein, daß er sich im Ganzen befinde und alles durch seine Vorsehung erleuchte und bewege. Denn ein Leib ist auch das Ganze. . . . Ein Theil des Ganzen ist das Menschengeschlecht. Wenn es aber unziemlich wäre, daß ein Theil ihm als Werkzeug für die Offenbarung der Gottheit diene, so wäre es auch widersprechend, wenn er sich durch die ganze Welt zu erkennen gäbe.“¹

Aus der reinen und unbefleckten Jungfrau nahm er einen reinen Leib an, indem er sich in ihr denselben als seinen Tempel erbaute und ihn sich zu eigen machte². Dabei ward er aber nicht so wie die Seele des Menschen im Körper ganz eingeschlossen, sondern blieb auch während seines Wohnens im Fleische als belebendes und ordnendes Princip in der Welt. „Nicht war er so im Leibe eingeschlossen, daß er anderswo nicht gewesen; nicht bewegte er denselben so, daß die Welt seiner Thätigkeit und Vorsehung bar gewesen wäre, sondern — wunderbar! — als Logos ward er nicht von einem Dinge umschlossen, sondern umfaßte alles. Wie er, im Universum gegenwärtig, seinem Wesen nach nicht zu demselben gehört, aber in ihm ist mit seiner Macht, alles ordnend, über alles in seiner Vorsehung waltend, alles und jedes belebend, alles umspannend und selbst nicht umspannt, sondern nur in seinem Vater ganz und gar in jeder Beziehung gegenwärtig, so belebte er auch, als er im menschlichen Leibe wohnte und ihm Leben spendete, alle Dinge; und als er aus den Werken, die er im Leibe verrichtete, erkannt ward, blieb er auch aus seiner Thätigkeit in der Welt nicht verborgen. Die Seele betrachtet

¹ De incarn. c. 41; cf. c. 42.

² L. c. c. 8.

das, was außerhalb ihres eigenen Leibes ist, handelt aber nicht außerhalb desselben; so war der Logos nicht im Menschen. Er war nicht im Leibe eingeschlossen, sondern herrschte selbst über ihn, so daß er sowohl in demselben war, als auch in allem sich befand, sowohl außerhalb der Dinge war, als auch im Vater allein ruhte.“¹

Damit ist schon jede Veränderung des Logos, seines göttlichen Wesens, im Princip ausgeschlossen. Er behielt auch im Leibe alle seine Eigenschaften bei. „Auch nachdem der Herr unsertwegen Mensch geworden war und einen Leib angenommen hatte, blieb er Gott; denn er ward nicht etwa durch den engen Umfang des Leibes geschwächt, sondern machte vielmehr diesen göttlich und unsterblich.“² Er blieb ethisch unveränderlich³, tugendliebend oder vielmehr Spender der Tugend⁴; dem Tode nicht unterworfen, sondern Lebensspender⁵; leidensunfähig⁶; allwissend, alles kennend, noch bevor es entsteht⁷; anbetungswürdig⁸ u. s. f.

Daher ist unter der oft erwähnten „Selbsterniedrigung“ (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν⁹) des Logos bei der Incarnation nicht eine Veränderung seines Wesens zu verstehen, sondern vielmehr eine That der ewig unwandelbaren Gottheit, eine That der Güte und Barmherzigkeit des Logos¹⁰.

4. Der Erlöser hatte eine vollständige menschliche Natur. Er war „(Gott und) Mensch, in allem vollkommen“¹¹.

Dem Apollinarismus gegenüber bestimmte Athanasius durch Hinweis auf 1 Mos. 3, 19 und 2, 18 die Natur des Menschen als bestehend aus Leib und Seele mit Verwerfung der Trichotomie¹². Beide Theile waren auch in der Menschheit Christi vorhanden.

Er hat zu allen Zeiten daran festgehalten, daß der Logos nicht nur einen menschlichen Leib, sondern auch eine Seele angenommen habe.

¹ De incarn. c. 17 sq.

² De decretis Nicaenae Synodi c. 14.

³ Contra Arianos I, c. 35.

⁴ L. c. I, c. 52.

⁵ L. c. I, c. 44.

⁶ L. c. III, c. 34.

⁷ L. c. III, c. 37; c. 38; c. 42; c. 44.

⁸ L. c. II, c. 23.

⁹ L. c. I, c. 40; c. 44 (Phil. 2, 6).

¹⁰ De incarn. c. 8.

¹¹ Contra Apoll. I, c. 16.

¹² L. c. I, c. 14.

Baur¹ zufolge besorgte er, die persönliche Einheit des Erlösers nicht festhalten zu können, wenn er dem eigentlichen Subject, dem Logos, in einer menschlichen vernünftigen Seele noch ein anderes Subject zur Seite stelle, und sah sich erst durch den Apollinarismus genöthigt, nun auch eine volle menschliche Seele in Christo anzunehmen. Aber es besteht kein Gegensatz zwischen den bis zum Ausbruch der genannten Häresie und den nachher gegen dieselbe verfaßten Schriften. Im einzelnen sei folgendes bemerkt:

Wenn die Menschheit „Haus“², „Tempel“³, „Kleid“⁴ des Logos heißt, so schließen diese und ähnliche, dem biblischen Sprachgebrauch entnommene Ausdrücke ebensowenig die Seele aus, wie die Heilige Schrift das thun will⁵.

Auch die Bezeichnung „Fleisch“ für die ganze menschliche Natur entstammt der Heiligen Schrift; ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß es eine Eigenthümlichkeit der Bibel sei, in dieser Bedeutung das Wort „Fleisch“ zu gebrauchen⁶, und daher wird dieses letztere völlig promiscue mit „Menschheit“ angewendet, wobei allerdings das erstere Wort — wenigstens in den vor dem Ausbruch des apollinaristischen Kampfes geschriebenen Werken — überwiegt⁷.

Das Fragen⁸, Arbeiten, Nichtwissen, Weinen, Bitten⁹ der Menschheit Christi setzt schlechterdings eine Seele als Subject voraus; namentlich aber kann von dem — abstract, ohne Verbindung mit dem Logos, ohne Bestimmung für ihn gedachten — sündhaften Fleisch¹⁰, von einer Reinigung des Fleisches

¹ A. a. O. I, 570 ff.; besonders 579 ff.

² Contra Arianos II, c. 7. ³ L. c. III, c. 53.

⁴ L. c. III, c. 34. ⁵ Näheres bei Atzberger a. a. O. S. 192.

⁶ Contra Arianos III, c. 30.

⁷ Einige der zahllosen Stellen, wo von der „Menschheit“ oder der „menschlichen Natur“ Christi die Rede ist, und zwar vor dem apollinaristischen Kampfe, sind: De incarn. c. 17; c. 37; c. 41; c. 42; De decretis Nicaenae Synodi c. 14; Contra Arianos I, c. 38; c. 39; c. 41; c. 46; c. 47; c. 55; II, c. 8; c. 13; c. 43; c. 54; c. 70; c. 74; III, c. 30 — u. s. f.

⁸ De decretis Nicaenae Synodi c. 14.

⁹ Contra Arianos III, c. 34. ¹⁰ Contra Apoll. I, c. 7.

des Heilandes durch den Logos¹, dem Empfang des Heiligen Geistes durch die Menschheit², ihrer Abwaschung bei der Taufe im Jordan³, ohne eine Seele nicht die Rede sein; auf den Leib bezogen, sind manche dieser Aeufserungen einfach absurd.

Der ganze Ideengang der Athanasianischen Anschauung von der Bedeutung des Werkes Christi, welche Anschauung sich immer gleich geblieben ist, zwingt mit nothwendiger Consequenz zu der Ansicht, daß unser Lehrer immer an eine menschliche Seele im Erlöser geglaubt hat.

Der Logos ward in Christo als ein Princip neuen, göttlichen Lebens in die menschliche Natur eingesenkt; diese konnte aber in ihrer Totalität nur durch Annahme einer totalen Menschheit seitens des Gottessohnes geheilt und vergöttlicht werden. Hätte wirklich Athanasius von vornherein keine menschliche Seele im Heiland gelehrt, so träfe seine Auffassung der Vorwurf, den die apollinaristische und arianische Häresie seiner eigenen Ansicht zufolge verdient: der edelste und am meisten der Erlösung bedürftige Bestandtheil des Menschen wäre nicht befreit; das aber kann auf dem Standpunkte unseres Kirchenvaters nur als eine völlig unverständliche Halbheit erscheinen.

Auch im Kampfe gegen den Apollinarismus behält er die Gewohnheit bei, mit dem „Fleische“ den ganzen Menschen zu bezeichnen, obgleich es hier ja gerade galt, zu zeigen, daß der Logos eine volle menschliche Natur, Leib und Seele, angenommen habe⁴. Uebrigens hatte ja schon Arius die letztere in Christo geläugnet. Wenn Athanasius dem Apollinarismus gegenüber, d. h. als die Frage brennend wurde, das Vorhandensein einer vollen und wahren menschlichen Geistseele in Christo ausdrücklich betonte und bewies, so trat er nicht mit seiner frühern Doctrin in Widerspruch;

¹ De incarn. c. 17.

² Contra Arianos I, c. 47.

³ L. c. I, c. 47.

⁴ Contra Apoll. I, c. 4; c. 6; c. 9; c. 10; c. 11; c. 12; II, c. 2; c. 3; c. 10; c. 13 sqq.

er sagte auch nichts völlig Neues und anderes als zuvor, sondern gab nur eine Explication dessen, was er immer implicite gelehrt hatte.

Die menschliche Natur blieb in Christo wahrhaft mit der unsrigen gleichbeschaffen¹, echt menschlich, stammte wirklich von Adam und David ab; sie ward mit ihren Eigenschaften nicht so vom Göttlichen absorbirt, daß sie ihren menschlich-geschöpflichen Charakter verloren hätte².

Sie war nicht der Möglichkeit des Todes und der Schwächen überhoben³. „Wie ihm als dem Sohne Gottes mit Recht zugeschrieben wird, daß er ewig und im Busen des Vaters sei, so paßt auf ihn als den Menschgewordenen der Satz: Der Herr erschuf mich zum Beginn seiner Wege für seine Werke (Sprichw. 8, 22); ferner: er hungerte, durstete, fragte, wo Lazarus liege. Dieses sind Eigenthümlichkeiten des Fleisches.“⁴ „Wären diese nicht dem Logos zu eigen geworden, so wäre der Mensch nicht gänzlich von ihnen befreit. Indem unsere Geburt und alle Schwächen unseres Fleisches auf jenen übertragen sind, werden wir von der Erde auferweckt; der Fluch der Sünde ist gelöst durch den, welcher in uns und für uns zum Fluche geworden ist.“⁵

Jedoch tritt schon hier der Logos als das herrschende, hegemonische Princip in Christo insofern hervor, als der Tod sowie die Schwächen und Leiden der menschlichen Natur von seiner Zulassung abhängig waren. In seiner Macht lag es, jede Schwächung des angenommenen Leibes zu verhindern und denselben unsterblich zu erhalten; aber zum Zwecke der Erlösung wollte er den Tod und die Schwächen desselben. „Warum hinderte er nicht den Tod, wie er die Krankheit abhielt? Weil er des Todes wegen den Leib hatte, und es ungeziemend war, ihn zu verhindern, damit nicht auch die Auferstehung unmöglich gemacht wurde. Es ziemte sich aber

¹ De incarn. c. 8; c. 9.

² Contra Apoll. I, c. 4; c. 6; II, c. 8.

³ De incarn. c. 9; c. 20. Contra Arianos I, c. 44 u. a. St.

⁴ De decretis Nicaenae Synodi c. 14; Contra Arianos III, c. 32.

⁵ Contra Arianos III, c. 33.

nicht, daß dem Sterben eine Krankheit vorausging, damit man sie nicht für eine Schwäche desjenigen hielt, der im Leibe wohnte. Aber hungerte er denn nicht? Ja, er hungerte gemäß der Eigenthümlichkeit seines Leibes, aber er starb nicht vor Hunger durch die Macht des Herrn, der den Leib trug.“¹

Die sechste ökumenische Synode erwähnt (Act. 14 am Ende) eine Stelle aus einem Commentar des hl. Athanasius zu den Worten Joh. 12, 27: „Jetzt ist meine Seele erschüttert“: „Dieses geschah, indem die Gottheit mit ihrer Macht zurücktrat (ἐκνόσῃς) und das Fleisch sich geltend machte; es wäre indessen der Gottheit möglich gewesen, die Erschütterung zu hindern; sie wollte das aber nicht, damit die Aehnlichkeit mit uns bestehen blieb.“ Nachdem dieses bildlich erläutert worden ist, fährt der Commentar fort: „Es stand in der Macht der Gottheit, zuweilen dem Fleische zuzugestehen, daß es sich geltend machte, in andern Fällen aber es zu beherrschen, indem sie die Schwäche und Leidensfähigkeit zurückdrängte. Hat doch Christus sich volle 40 Tage lang der leiblichen Nahrung enthalten, ohne daß sein Leib hungerte. Dann aber hungerte er, wie in der Heiligen Schrift steht.“²

Im Gegensatz zu der falschen Exegese der Arianer, der zufolge die von Christus ein Nichtwissen behauptenden Schriftstellen auf den Logos zu beziehen sind, zeigte Athanasius, daß diese Ignoranz nur von seiner menschlichen Natur gelte. Als Mensch fragte der Herr, wo Lazarus liege, aber in göttlicher Allwissenheit wußte und sagte er, obgleich von dem Orte des Todes des Lazarus weit entfernt, daß und wo dieser gestorben sei. Er wollte auch unsere Unwissenheit annehmen, zunächst um zu zeigen, daß er wahrhaft unsere Natur besitze; vor allem aber, um durch Tragen der Ignoranz die-

¹ De incarn. c. 21; cf. Contra Arianos III, c. 54; c. 57; Contra Apoll. I, c. 6.

² Maurinerausgabe des hl. Athanasius I, 2, 1021. Daß diese Stelle wirklich vom Heiligen herrührt, wird bei einer Zusammenstellung mit De incarn. et contra Arianos c. 21 in höchstem Grade wahrscheinlich.

selbe zu überwinden und so die Menschheit heilig und vollkommen dem Vater darzubieten ¹.

Betrachtet man Christi menschliche Natur abstract für sich, getrennt vom Logos, so muß ihr thatsächlich ein Nichtwissen zugeschrieben werden; sie ist in diesem Sinne nicht allwissend, sondern das Princip der Ignoranz im Erlöser. Aber da sie factisch niemals allein für sich existirt hat, so fragt es sich, ob diese ihre intellectuelle Schwäche auch bestehen bleiben konnte, wenn der Logos die menschliche Natur sich zu eigen gemacht hatte; und indem Athanasius diese Frage bejaht, geht er zu weit.

Als Mensch machte der Erlöser wahrhaft Fortschritte an Alter, Tugend und Weisheit; und damit war zugleich unmittelbar ein Fortschritt der Offenbarung seiner Gottheit verbunden, indem die Menschheit ein immer geeigneteres und kräftigeres Werkzeug der Gottheit für deren Wirken und Offenbarung ward. „Nicht die Weisheit (der Logos) als solche schritt fort, sondern die Menschheit in der Weisheit, indem sie allmählich die menschliche Natur überstieg und vergöttlicht und Werkzeug der Weisheit für das Wirken und die Offenbarung der Gottheit ward.“ ² „Dem Leibe kommt das Wachsthum zu. Indem er zunahm, nahm auch in ihm die Offenbarung der Gottheit zu für die, welche ihn sahen. Und je mehr die Gottheit sich offenbarte, desto mehr wuchs seine, des Menschen, Gnade bei allen Menschen. Als Kind ward er getragen; als er Knabe geworden, blieb er im Tempel und fragte die Priester in betreff des Gesetzes. Da aber der Leib allmählich zunahm, und der Logos sich in ihm offenbarte, bekannte zuerst Petrus seine Gottheit, dann erkannten ihn alle als den Sohn Gottes an.“ ³ Es ist durchaus charakteristisch, wie der hl. Athanasius auch diese Frage vom Standpunkte des christlichen Erlösungsbewußtseins aus näher beleuchtet. Der wahre menschliche Fortschritt Christi in

¹ Contra Arianos III, c. 37; c. 43; Epistola ad Serapionem II, c. 9.

² Contra Arianos III, c. 53.

³ L. c. III, c. 52.

ethischer Hinsicht war für die Zwecke der Erlösung bedeutungsvoll und wichtig, weil derselbe, nicht dem freien Willen der abstract für sich genommenen Menschheit, sondern zugleich dem unwandelbar guten Logos als dem Träger der letztern zukommend — wir kommen auf diese Prädicatsgemeinschaft in Christo noch zurück —, das Princip eines sichern, unerschütterlichen, sittlichen Fortschritts der in Christo dem Logos verwandt gewordenen Menschen war¹.

In dem Gesagten liegt übrigens nicht eingeschlossen, daß der Heiland sich auch immer neue Tugenden erwarb; sondern es behält auch dann seine volle Richtigkeit, wenn die im Erlöser von Anfang an sämtlich habituell vorhandenen Tugenden nur nach und nach in Actualität traten.

Der Erlöser hatte einen menschlichen freien Willen: Das Bitten, Weinen, Zunehmen an Weisheit², Leiden, Verwirrtsein, Aengstlichsein³ involvirt ein freies Streben des Geistes.

„Wenn es heisst: ‚Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber‘ (Matth. 26, 39) und: ‚Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach‘ (Ebd. 26, 41), so treten dort zwei Willen hervor: der menschliche, der des Fleisches, einerseits, der göttliche andererseits. Der menschliche bittet wegen der Schwäche des Fleisches um Abwendung der Leiden, der göttliche aber ist willig.“⁴

Anderswo⁵ wird dieselbe Schriftstelle (Matth. 26, 39) folgendermaßen erklärt: „In betreff der Worte ‚Wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber‘ vernehmet: . . . Er wollte das, um dessen Abwendung er bat; er war deshalb erschienen. Ihm kam es zu, zu wollen; denn dazu war er erschienen; dem Fleische kam es zu, zu zagen. Deshalb seufzte er als Mensch. Beides aber ward von demselben ausgesagt, damit man erkenne, daß er Gott war und selbst wollte, aber als Menschgewordener das zaghafte Fleisch trug,

¹ Contra Arianos III, c. 53.

² Contra Arianos III, c. 34; c. 52 sqq.

³ Contra Apoll. II, c. 13.

⁴ De incarn. et contra Arianos c. 21.

⁵ Contra Arianos III, c. 57.

dessentwegen er seinen Willen mit der menschlichen Schwachheit vermischte, um diesen wieder zu vernichten (d. h. als einen mit menschlicher Schwäche vermischten Willen), und so den Menschen muthig gegen den Tod zu machen.“ Im weitern weist der hl. Athanasius in höchst bezeichnender Weise auf die soteriologische Bedeutung und Nothwendigkeit des menschlichen Willens in Christo hin: sollte der durch die Sünde schwach und kraftlos gewordene Wille der Menschen von seiner Schwäche geheilt werden, so mußte der Heiland, der zweite Adam, das Haupt des neuen Geschlechtes, den Willen in sich als einen von Gott gestärkten, ihm unterwürfigen und gehorsamen, darstellen. Der energische und feste Wille der heiligen Apostel und Martyrer, welcher die größten und schwersten Opfer freudig brachte, weist darauf hin, daß der menschliche Wille im Haupte der erlösten Menschheit mit neuer, göttlicher Kraft durchdrungen worden.

In dem oben S. 127 erwähnten Fragmente, welches die sechste allgemeine Synode citirt, tritt dieser Gedanke noch schärfer und präciser hervor: „Im Herrn mußte sich der Widerspruch seitens des Fleisches zeigen, aber der Gehorsam mußte siegen. Denn, wenn auch Gott, so erfüllt er doch im Fleische und dem Fleische nach den Gehorsam und besiegt mit dem Willen der Gottheit den Willen des Fleisches, den Worten gemäß: ‚Ich bin nicht vom Himmel gekommen, um meinen Willen zu thun, sondern den Willen des Vaters, der mich gesandt hat;‘ er nennt hier den Willen des Fleisches seinen eigenen. Es mußte der Wille des Fleisches sich regen, dann aber sich dem göttlichen unterwerfen. So ward der Ungehorsam der Menschen gelöst durch diesen wunderbaren Gehorsam, den Christus für uns leistete.“

Ist es evident, daß unser heiliger Lehrer an einen menschlichen Willen in Christo geglaubt hat und nach seiner Erlösungstheorie hat glauben müssen, so liegt der Grund dafür, daß er so wenig von demselben spricht, nicht etwa in einer falschen Auffassung der geschöpflichen Freiheit, als habe Athanasius sich die Sündeunfähigkeit des menschlichen Willens

nicht erklären können und deshalb die Frage nach dem Vorhandensein eines freien menschlichen Willens im Erlöser umgangen, sondern er liegt lediglich in der antiarianischen Tendenz des heiligen Kirchenvaters. Während der Arianismus im Heilande nur einen geschöpflichen Willen anerkannte und diesen allein als das Princip der Erlösung hinstellte, betonte Athanasius, daß es, wenn man der vollen Bedeutung des Werkes Christi gerecht werden will, ungenügend ist, bloß einen geschöpflichen Willen in ihm anzunehmen, und legte selbst auf den der Gottheit den Nachdruck; der menschliche tritt zurück, wird aber niemals geläugnet.

5. Letzterer war in Christo sündelos und auch der Möglichkeit der Sünde enthoben. Sollte das Erlösungswerk seine volle, sichere Kraft und Bedeutung haben, so mußte der Erlöser, und zwar in jeder Beziehung, nicht nur seiner göttlichen, sondern namentlich auch — als zweiter Adam — seiner menschlichen Seite nach sündeunfähig sein. „Da der erste Adam sich zum Bösen gewandt hatte, und durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen war, so geziemte es sich, daß der zweite Adam unveränderlich war; damit, wenn die Schlange auch ihn versuchte, ihr Trug zu Schanden, und sie wegen der Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit des Herrn in ihren Versuchungen allen gegenüber entkräftet werde.“¹

Das Princip dieser unveränderlichen sittlichen Güte lag aber nicht in der bloßen menschlichen Natur Christi, sondern in der Hegemonie, welche der Logos über dieselbe ausübte. Es gab im Erlöser nur eine Willensrichtung: die der Gottheit, welche den menschlichen Willen so beherrscht, daß er ihr stets folgt. Der Logos nahm das (an sich) sündefähige Fleisch an²; er verband seinen göttlichen mit dem schwachen menschlichen Willen und besiegte des letztern Schwäche³. „Er zeigte das Fleisch ohne fleischliche

¹ Contra Arianos I, c. 51.

² Contra Apoll. I, c. 7.

³ Contra Arianos III, c. 57.

Begierden und menschliche (d. h. nach dem Zusammenhange: sündhafte) Gedanken im Bilde der Neuheit. Denn der Wille (d. h. die Richtung desselben) ist nur derjenige der Gottheit.“¹

Von hier aus wird der Unterschied zwischen dem „psychischen“ Leibe Adams und dem „pneumatischen“ des Heilandes verständlich. „Wenn der Apostel“, so commentirt der Heilige 1 Kor. 15, 43 ff., „von einem ‚psychischen‘ und ‚pneumatischen‘ Leibe spricht, so denkt er nicht an verschiedene Leiber, sondern an denselben, der das eine Mal der Macht und Natur der Psyche folgt, das andere Mal der Macht und Natur des Pneuma. Denn Pneuma ist der Logos.“² Während im Menschen, so wie er im Urstande in concreto ausgestattet und begnadet war, das Menschliche das principiell Erste war, und der freie Wille seiner Seele — wenigstens als das handelnde Subject — die Richtung seines Lebens und Wirkens bestimmte, war in der Constitution des Gottmenschen der (göttlich-geistige) Logos das Ursprüngliche, und sein Wille für den Charakter des ganzen Lebens Christi maßgebend.

Noch weiter war des letztern menschliche Natur durch die Verbindung mit dem Logos reich begnadet, insofern er, der Unverwesliche, auch dem sterblichen Leibe Leben spendete³; insofern er ihn reinigte und heiligte⁴. Er als Spender des Heiligen Geistes salbte mit diesem seine menschliche Natur⁵. So ward dieselbe vergöttlicht⁶.

Die menschliche Natur Christi war die erhabenste aller Creaturen⁷, d. h. die Krone der Schöpfung.

6. Gottheit und Menschheit waren im Erlöser zu einem Subjecte verbunden, welchem alle Prädicate der beiden Naturen zukommen. „Christus ist der Gottmensch aus Maria; nur einer; derselbe ist von Ewigkeit her aus dem Vater und

¹ Contra Apoll. II, c. 10.

² L. c. I, c. 8. Sieh hierzu *Scheeben*, Handbuch der katholischen Dogmatik, II, 753.

³ De incarn. c. 17.

⁴ L. c. c. 17; c. 43.

⁵ Contra Arianos I, c. 50.

⁶ L. c. III, c. 38.

⁷ De Trinitate et Spiritu Sancto c. 12.

in der Fülle der Zeit aus der Jungfrau, früher unsichtbar auch den heiligen Kräften im Himmel, jetzt sichtbar wegen seiner Verbindung mit dem sichtbaren Menschen, sichtbar nicht durch die unsichtbare Gottheit, sondern durch das Wirken derselben vermittelt der menschlichen Natur.“¹ „Kein anderer ist der vor Abraham existirende Sohn Gottes als der nach Abraham geborene (Mensch).“² „Wenn wir ihn durch das Werkzeug seines eigenen Körpers göttlich handeln sehen oder sprechen hören, erkennen wir, daß er das als Gott thut; und wenn wir andererseits ihn menschlich sprechen hören und leiden sehen, so wissen wir, daß er Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist, und so dieses spricht und thut. Wenn wir einer jeden Seite Eigenthümlichkeiten erkennen und sehen und glauben, daß beides von einem gewirkt werde, so haben wir den wahren Glauben.“³

Die Subjectseinheit Christi wird damit bezeichnet und ist darin begründet, daß die menschliche Natur des Erlösers durch die Annahme seitens des Logos dessen Eigenthum ward. „Da der unsterbliche Logos selbst nicht sterben konnte, nahm er einen sterblichen Leib an, um diesen als ihm eigenen für alle darzubringen.“⁴ „Es ziemte sich, daß der Herr, das menschliche Fleisch anziehend, dieses ganz mit den ihm eigenen Schwächen und Affectionen anzog, damit wir diese, ebenso wie wir den Leib seinen eigenen nennen, auch als ihm allein eigen bezeichnen, wenn sie auch nicht seine Gottheit berührten.“⁵ „Es heißt nicht: das Fleisch ist Logos geworden, sondern: der Logos ist Fleisch geworden. Das Fleisch ward (Eigenthum) des Logos und nicht eines Menschen. Es war eine natürliche Einigung des Logos mit dem ihm eigen gewordenen Fleische, ohne Vermischung beider.“⁶

¹ Contra Arianos IV, c. 36.

² Tomus ad Antiochenos c. 7.

³ Contra Arianos III, c. 32; c. 25; cf. De incarn. c. 37; De sententia Dionysi c. 9; Epistola ad Adelphium c. 8; Contra Apoll. I, c. 6, c. 7 u. a. St.

⁴ De incarn. c. 20.

⁵ Contra Arianos III, c. 32.

⁶ Contra Apoll. I, c. 10.

Demgemäfs spricht Athanasius häufig von einem Leibe, einer Menschheit des Logos¹.

Der Begriff der Eigenheit wird uns am besten verständlich, wenn wir einen Blick auf seine Anwendung seitens unseres Lehrers auf das Trinitätsdogma werfen. Hier nämlich wird der Sohn dem Vater eigen genannt, weil er mit ihm etwas metaphysisch nothwendig zusammen- und ineinandergehöriges Einheitliches constituirt, während die vom Vater erschaffenen Weltwesen nicht als seiner Natur eigen bezeichnet werden, da sie sich aufserhalb des Wesens Gottes befinden. Zwischen Vater und Sohn herrscht Subjectseinheit, zwischen (Gott) Vater und jedem auch noch so begnadeten Geschöpf Subjects-zweiheit². Aehnlich hier: Der Logos und die ihm eigene menschliche Natur bilden zusammen ein Einheitliches, ein Subject. Der Gottmensch unterscheidet sich wesentlich von den durch den Logos erleuchteten und begnadeten Heiligen und Propheten, die ihm immer metaphysisch aufserlich bleiben, als andere gegenüberstehen. Indem sich die Gottheit die menschliche Natur zu eigen machte, war die Lebensgemeinschaft beider untrennbar und sicher hergestellt, während eine Subjects-zweiheit ihrem Begriffe nach nothwendigerweise die Möglichkeit der metaphysischen Trennung involvirt³.

Das active Princip in der Menschwerdung ist der Logos, insofern er sich die menschliche Natur aneignete und ihr Träger, *σαρκοφόρος*⁴, wurde, während diese als das Angenommene und Getragene das passive Princip und nur dieses ist.

¹ De incarn. c. 20; c. 22; De sententia Dionysi c. 9; Contra Arianos III, c. 53 u. a. St.

² Contra Arianos I, c. 9; c. 11; De decretis Nicaenae Synodi c. 21; Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae c. 16. *Atzberger* a. a. O. S. 114. Einige der Väterstellen, welche *Suicer*, Thesaurus ecclesiasticus (Amsterdam 1682) unter „ιδιοποιέω“ und „ιδιοποίησις“ sowie unter „ιδιος“ angibt, können das Gesagte illustriren.

³ Contra Arianos II, c. 68; III, c. 33. Contra Apoll. I, c. 12.

⁴ Contra Arianos I, c. 43; II, c. 81 u. a. St.

Die Thätigkeiten und Leiden, deren nächstes und unmittelbares Subject die menschliche Natur ist, kommen, weil diese Eigenthum des Logos ist, auch dem letztern zu, dürfen von ihm prädicirt werden. „Das Essen, Trinken, Geborenwerden wird vom Logos ausgesagt, weil der Leib, der aß, trank, geboren ward, keinem andern gehörte als dem Herrn; und weil es sich ziemte, daß dieses, da er Mensch geworden, auch von ihm wie von einem Menschen ausgesagt wurde, damit es nicht scheine, als ob er nicht in Wahrheit, sondern nur zum Schein einen Leib habe.“¹ Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Gottmenschen und den Heiligen: „Einstmals kam der Logos zu einzelnen Heiligen und heiligte diejenigen, welche ihn würdig aufnahmen; da ward weder gesagt, der Logos sei, als sie geboren wurden, Mensch geworden, noch, er habe gelitten, als sie litten. Als er aber aus Maria geboren erschien, da wurde gesagt, er habe Fleisch angenommen und sei Mensch geworden und habe im Fleische für uns gelitten, damit wir glaubten, daß er, der stets Gott war und die, zu denen er kam, heiligte, zuletzt auch unsertwegen Mensch geworden sei; daß die Gottheit leibhaftig im Fleische gewohnt habe.“² Der Logos ging aus der Jungfrau hervor³, welche daher Gottesgebärerin ist⁴: herrlich heißt es Expos. in Psalm. 84, 11: „ἡ διὰ τῆς θεοτόκου καὶ ἀεὶ παρθένου ἀνατείλασα τῷ κόσμῳ ἀλήθεια“; der Logos verschmähte nicht den Namen Geschöpf⁵, litt und trug unsere Schwächen⁶, nahm zu an Weisheit und Gnade⁷, empfing Gnade von Gott⁸, brachte sich selbst für uns seinem Vater zum Opfer dar in seinem Tode⁹, erstand wieder von den Todten¹⁰ u. s. f.

7. Aus dem bisher Ausgeführten ergeben sich wichtige Consequenzen. Der Sohn Gottes hat die menschliche Natur

¹ De incarn. c. 18; De sententia Dionysi c. 9.

² Contra Arianos III, c. 31.

³ De incarn. c. 37.

⁴ Contra Arianos III, c. 14; c. 29; Contra Apoll. I, c. 4.

⁵ Contra Arianos II, c. 56.

⁶ L. c. III, c. 32 sqq.

⁷ L. c. III, c. 53.

⁸ L. c. III, c. 40.

⁹ L. c. I, c. 41.

¹⁰ L. c. I, c. 45.

zu seinem Eigenthum gemacht und trägt sie derart innerlich in sich, daß sie mit ihm ein Subject bildet. Es muß noch ausdrücklich hervorgehoben werden, daß immer die menschliche Natur Eigenthum des Logos, niemals umgekehrt dieser Eigenthum der menschlichen Natur heißt.

Jedoch kann er als der Leidensunfähige, Unveränderliche, als Urlogos und Gott keine menschlichen Schwächen und Eigenthümlichkeiten in sich aufnehmen¹. Die wesentlichen Merkmale der göttlichen und die der menschlichen Natur sind in diesem Sinne *incompatibel*, weshalb die eine Natur sich nicht die andere anzueignen vermag. Man darf dem Logos in Christo z. B. das Leiden und Sterben zuschreiben; dagegen ist es häretisch, von einem Leiden der Gottheit zu reden².

Diese Sätze lassen sich nur dadurch vereinigen und erklären, daß man im Logos (virtuell, jedoch *cum fundamento in re*) zwischen der göttlichen Natur, welche die menschliche nicht in sich aufnehmen kann, und einem andern Princip unterscheidet, in welchem beide Naturen zu einem Subject vereinigt werden können; einem Princip, welches der Träger der göttlichen Wesenheit ist und zugleich die menschliche zu tragen vermag. So werden uns Sätze verständlich wie: „Der Logos blieb immer Logos und hatte Fleisch.“³ Der Herr ist nicht in Fleisch und Knochen verwandelt worden; er sagte nicht: wie ihr seht, daß ich Fleisch und Knochen bin, sondern *habe*⁴. „Es war eine natürliche Einigung des Logos mit dem ihm eigen gewordenen Fleische, ohne Vermischung beider.“⁵

Drängt sonach das System des Athanasius zu einer Distinction zwischen Natur und Person (Träger derselben) im Logos, so kann, wenn in dieser Person das Princip der Subjectidentität Christi liegt, und diese letztere gewahrt bleiben

¹ De incarn. c. 54.

² Contra Apoll. II, c. 9; II, c. 12.

³ L. c. I, c. 12.

⁴ Epistola ad Epictetum c. 7.

⁵ Contra Apoll. I, c. 10.

soll, nicht daneben noch ein anderer Träger der menschlichen Natur des Heilandes existiren, d. h. diese ist an sich unpersönlich und wird erst kraft ihrer Aufnahme in die Hypostase des Logos als persönlich constituirt. Auch dieser Gedanke wird angedeutet: „Das Fleisch (d. h. die menschliche Natur) ward Eigenthum des Logos und nicht eines Menschen, d. h. Gott ward Mensch.“¹

Unser Lehrer hat selbst die Unterscheidung zwischen Natur und Person noch nicht klar ausgesprochen und die Bedeutung der einschlägigen Begriffe noch nicht genau fixirt. Der uns geläufigen Anwendung der Wörter: οὐσία, φύσις, ὑπόστασις entspricht Contra Apoll. I, c. 12: „Das Fleisch ist dem Logos nicht ὁμοούσιος; denn das ὁμοούσιον ist mit dem ὁμοούσιον der φύσις, nicht der ὑπόστασις nach geeint; der ὑπόστασις nach hat es dagegen seine eigene Vollkommenheit. Ist das Fleisch dem Logos ὁμοούσιος, so ist es das auch dem Vater und dem Heiligen Geiste, die dem Logos ὁμοούσιοι sind; dann haben wir eine Tetras statt der Trias.“ Hingegen werden De decretis Nicaenae Synodi c. 27 „οὐσία“ und „ὑπόστασις“ als gleichbedeutend angewendet zur Bezeichnung des dem Vater mit dem Sohne gemeinsamen göttlichen Wesens; in der Epistola ad Afros episcopus (c. 4) steht geradezu: „ἡ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαίνονμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν“; Tom. ad Antiochenos c. 5 sq. wird es gleichgiltig genannt, ob man von drei ὑποστάσεις oder von einer in Gott spreche, wenn man nur den richtigen Sinn damit verbinde². Hieran möge sich noch eine Stelle aus einer Schrift „Contra Valentinianos“³ anschließen, deren Echtheit allerdings sehr zweifelhaft ist: „Ihm, dem Sohn und Gott, wird das Leiden zugeschrieben wegen der einen ὑπόστασις der Gottheit, welche auch für die menschliche φύσις die ὑπόστασις wurde. Es heiſt, er habe gelitten gemäß seiner menschlichen φύσις, und: er sei vom Himmel herniedergestiegen und wohne

¹ Contra Apoll. I, c. 10.

² Näheres über die Anwendung dieser und ähnlicher termini auf die Trinitätslehre sieh bei Atzberger S. 107 ff.

³ Maurinerausgabe I, 3, 1012.

im Himmel gemäß der ὑπόστασις der Gottheit. Einer und derselbe ist Menschensohn gemäß der später angenommenen φύσις und Herr wegen der einen ὑπόστασις. Er ist Mensch wegen der mit diese verbundenen Menschheit und stammt aus dem Himmel wegen der Gottheit.“

8. Wegen der im Logos gründenden Subjectseinheit Christi gebührt dem ganzen Erlöser Anbetung, und zwar seinen beiden Naturen nach, insofern und weil diese nicht als gesondert, vielmehr als untrennbar zu einander gehörig zu betrachten sind. Der Vertheidigung und Begründung dieser Anbetungswürdigkeit Christi ist die Epistola ad Adelphium gewidmet. Es richtet sich dieser an den Bischof und Bekenner Adelphius adressirte Brief gegen einige Häretiker, welche, theils von arianischen, theils von apollinaristischen Anschauungen ausgehend und diese zu stützen suchend, behaupteten, wenn man in Christo eine volle menschliche Natur annehme und ihn so anbete, verfalle man der Menschenvergötterung; die Katholiken seien deshalb Götzendiener.

Demgegenüber beweist Athanasius die Berechtigung der Katholiken zur Anbetung des ganzen Erlösers: „Wir beten keine Creatur an wie die Heiden und Arianer, sondern wir beten den fleischgewordenen Herrn der Schöpfung, den Logos Gottes, an. Denn wenn auch das Fleisch an sich ein Theil der Schöpfung ist, so ward es doch Gottes Fleisch; und weder beten wir diesen Leib an, indem wir ihn vom Logos sondern, noch trennen wir den Logos vom Fleische, wenn wir ihn anbeten wollen; sondern wissend, daß der Logos Fleisch geworden ist, erkennen wir ihn auch nach seiner Menschwerdung als Gott an. Wer wäre so thöricht, dem Logos zu sagen: Entferne dich vom Fleische, daß ich dich anbete; oder wer wäre so gottlos, ihm mit den thörichten Juden wegen des Fleisches zu sagen: Warum gibst du dich, da du ein Mensch bist, als Gott aus?“¹ „Ist nicht der heiligste und wahrhaft verehrungswürdige Leib des Herrn, der vom Erzengel Gabriel

¹ Epistola ad Adelphium c. 3

verkündigt, vom Heiligen Geiste aber gebildet und Kleid des Logos ward, anzubeten? Die leibliche Hand ausstreckend, heilte er die Fieberkranke; mit menschlicher Stimme sprechend, erweckte er den Lazarus von den Todten; die Hände am Kreuze ausbreitend, warf er den Fürsten der Luft nieder und machte uns den Weg zum Himmel frei.“¹

9. Suchte auch Athanasius die Incarnation des Sohnes Gottes speculativ dem Verständniß näher zu bringen, so verfaß er doch nicht ihren Charakter als den eines Mysteriums und bildete dadurch einen wohlthuenden Gegensatz zu den zeitgenössischen, mehr oder weniger rationalistischen Häresien. „Wie könnt ihr“, so wirft er den Apollinaristen wegen ihrer christologischen Ansichten vor, „Gläubige und Christen heißen, da ihr von der Heiligen Schrift abweicht und nicht das Geschehene glaubt, sondern das über die Natur Hinausliegende zu definiren (ὀρίζειν) wagt?“² „Die Schönheit und Herrlichkeit des Leibes Christi kann man nicht in menschlichen Gedanken aussprechen.“³ Die Vereinigung, kraft deren das Sterbliche vom Urleben verschlungen ward, ist unaussprechlich. „Wer von dem mit dem Fleische verbundenen Logos hört, soll an ein einfaches göttliches Mysterium glauben.“⁴

In der Lehre unseres Kirchenvaters über die Person des Heilandes sind die Grundzüge für jede kirchliche Speculation auf dem Gebiete der Christologie vorgeschrieben, so zwar, daß sich aus seinen Gedanken mit nothwendiger Consequenz die spätere dogmatische Erklärung und Vertiefung dieser Lehre, so wie sie namentlich im Kampfe gegen die nachher ausbrechenden christologischen Häresien, insbesondere den Nestorianismus und Monophysitismus sowie den Monotheletismus, erfolgte, ergeben mußte. Daß im Erlöser nur eine Person, die des Logos, sei als Träger zweier vollständiger und unvermischter Naturen, der göttlichen und der

¹ Epistola ad Adelphium c. 7; cf. Contra Apoll. I, c. 6.

² Contra Apoll. I, c. 9. ³ L. c. I, c. 22.

⁴ Contra Arianos IV, c. 32.

menschlichen, daran hat er dem Sinne und Inhalte nach, wenn auch in der Ausdrucksweise nicht sicher und ohne alles Schwanken, immer klar und bestimmt festgehalten. Wenn irgendwo, so verdient er auf diesem Gebiete den Ehrennamen eines Fundamentes und einer Säule der Kirche¹.

C. Die Wiedererhebung der gefallenen Menschheit zu Gott durch die Existenz, das Leben, Wirken und Leiden der gottmenschlichen Person Christi².

1. Die erlösende Bedeutung der Person Christi ist derart innerlich und wesentlich von deren Beschaffenheit bestimmt und abhängig, daß in der Existenz des Gottmenschen die Wiedervergöttlichung der Menschheit im Princip schon vollzogen ist. In der Constitution der Person Christi liegt nach Athanasius der Schwerpunkt der Erlösung: indem der Logos der Menschheit innewohnte, ward diese mit göttlichem Leben durchdrungen; darin liegt der Grundgedanke der Erlösungstheorie unseres Heiligen, wobei er sicherlich vom hl. Irenäus abhängig ist³.

„Das durch die Sünde eingetretene Verderben war nicht außerhalb des Leibes, sondern mit ihm verbunden, und statt des Verderbens muß er das Leben in sich aufnehmen, damit, wie der Tod in den Leib gedrungen, so auch das Leben in ihn dringe. Wäre der Tod außerhalb des Leibes gewesen, so hätte auch das Leben außerhalb desselben sein müssen. Ist aber der Tod in den Leib eingedrungen, so mußte auch das Leben in ihn eindringen, damit er das Leben anziehe und

¹ So nennen ihn *Gregor von Nazianz* Or. 21, c. 15; *Johannes Damascenus* Or. de defunctis; *Simeon Metaphrastes* in der Vita S. Athanasii c. 15. Sieh die Einleitung zu den Schriften des hl. Athanasius in der Mauriner-Ausgabe I.

² Sieh hierüber besonders *Pell* a. a. O. S. 138 ff.; *Harnack* a. a. O. II, 21 ff.

³ Man stelle die folgenden Stellen und Citate mit *Irenäus*, Contra haereses III, c. 18, c. 19; V, Praefatio zusammen.

vom Verderben befreit werde. Daher bekleidete sich der Heiland mit einem Leibe, damit dieser, mit dem Leben innigst verbunden, nicht mehr als sterblich im Tode bleibe, sondern mit der Unsterblichkeit bekleidet, fürder auferstehe und unsterblich verbleibe.“¹ „Da er im Fleische wohnte, ward die Sünde gänzlich aus diesem vertrieben, und wir wurden befreit.“² Zur Erklärung von Spr. 8, 22 (Der Herr schuf mich zum Anfang seiner Wege für seine Werke) schreibt der Heilige: „Weil die Werke durch die Uebertretung unvollkommen geworden, verdorben worden sind, so ward der Logos dem Leibe nach ‚geschaffen‘, damit er die Werke wieder vollkommen mache und ganz wiederherstelle und die Kirche dem Vater so bereite, daß sie ‚ohne Makel und Runzel oder etwas Aehnliches, sondern heilig und unbefleckt‘ sei (Eph. 5, 27). In ihm ist das Menschengeschlecht vollendet und seinem ursprünglichen Zustande gemäß wiederhergestellt worden, ja in noch reicherer Begnadigung. Denn, von den Todten auferstanden, fürchten wir den Tod nicht mehr, sondern werden immer in Christo im Himmel herrschen. Das aber ist der Fall, weil der Logos Gottes, der aus dem Vater ist, Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist. Denn,“ so polemisiert Athanasius gegen die Subordinatianer, „wäre ein geschöpflicher Logos Mensch geworden, so wäre der Mensch geblieben, wie er war, nicht mit Gott verbunden. Denn wie könnte er als Geschöpf durch ein anderes Geschöpf mit Gott verbunden werden?“³ „Der Logos nahm den menschlichen, geschaffenen Leib an, um ihn als Schöpfer erneuernd in sich zu vergöttlichen und so uns alle, gemäß der Aehnlichkeit mit demselben, in den Himmel zu führen. Mit einer Creatur verbunden wäre der Mensch aber nicht vergöttlicht worden, wenn nämlich der Sohn nicht wahrhaft Gott gewesen wäre; und nicht wäre der Mensch zum Vater emporgehoben worden (παρέστη), wenn nicht derjenige, welcher den Leib anzog, von Natur und

¹ De incarn. c. 44.² Contra Arianos II, c. 56.³ Contra Arianos II, c. 67. Auch die folgenden Kapitel gehören hierher.

wahrhaft des Vaters Logos gewesen wäre. Und wie wir nicht von Sünde und Fluch befreit worden wären, wenn nicht das Fleisch, das der Logos anzog, von Natur menschliches wäre (denn mit dem Fremden hätten wir nichts gemein), so würde der Mensch nicht vergöttlicht worden sein, wenn der Logos, der Fleisch ward, nicht von Natur aus dem Vater und dessen wahrer und eigener Sohn wäre. Denn deshalb fand diese Verbindung statt, damit der, welcher von Natur Mensch ist, mit dem, welcher von Natur Gott ist, verbunden, und so die Rettung und Vergöttlichung des Menschen gesichert werde.“¹ „Da der Logos Mensch geworden ist und die Schwächen des Fleisches angenommen hat, so kommen diese dem Leibe nicht mehr zu wegen des in ihm wohnenden Logos. Sie sind vielmehr von ihm überwunden, und die Menschen bleiben fürder nicht mehr gemäfs der ihnen eigenthümlichen Schwächen sündhaft und todt, sondern verbleiben, nachdem sie durch die Kraft des Logos auferstanden sind, unsterblich und unverweslich. Darum sagt man auch, da das Fleisch von der Gottesmutter Maria geboren wurde, dafs der Logos selbst geboren sei, er, welcher den andern ihre Geburt und Existenz gibt, damit er unsere Geburt auf sich übertrage, und wir so nicht mehr als blofser Staub zum Staube zurückkehren, sondern, mit dem aus dem Himmel gekommenen Logos verbunden, von ihm in den Himmel emporgehoben werden. So hat er auch die übrigen Leiden des Leibes auf sich selbst übertragen, damit wir nicht mehr als Menschen, sondern als dem Logos eigen am ewigen Leben Antheil bekommen. Denn nicht mehr sterben wir gemäfs der ersten Geburt in Adam, sondern werden jetzt, weil unsere Geburt und jede Schwäche des Leibes auf den Logos übertragen ist, von der Erde erweckt, und der Fluch der Sünde ist durch denjenigen beseitigt, der in und für uns zum Fluche geworden. Und das ist verständlich: Wie wir alle, da wir aus Staub sind, in Adam sterben, so werden wir, von

¹ Contra Arianos II, c. 70.

oben aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste wiedergeboren, in Christo alle belebt, gleich als ob das Fleisch nicht mehr aus Staub, sondern jetzt zum Logos geworden wäre durch den Logos Gottes, der für uns Fleisch geworden.“¹ Scharf und präcis schreibt der heilige Lehrer De decretis Nicaenae Synodi c. 14: „Der Logos ward Fleisch, damit wir, an seinem Geiste theilnehmend, vergöttlicht werden könnten; das aber hätten wir nicht erlangen können, wenn nicht der Logos unsern geschaffenen Leib angezogen hätte; denn dadurch begannen wir fürder Menschen Gottes und Menschen in Christo zu heißen.“

„Der Logos ward Mensch, damit wir Götter würden“² — das ist der übrigens von vielen Vätern in diesen oder ähnlichen Worten ausgesprochene Kerngedanke dieser Theorie, derzufolge Christus seiner Person nach das Bindeglied zwischen Gott und der Menschheit ist und die Erneuerung und absolute Sicherung der Vergöttlichung der menschlichen Natur darstellt, so daß die Menschwerdung des Logos im eigentlichen und höchsten Sinne der Mittel- und Wendepunkt der Geschichte der Menschheit ist.

Ihre volle Bedeutung erhält die Incarnation nach der Anschauung unseres Lehrers erst dann, wenn dieselbe im weitern Sinne so gefaßt wird, daß der Sohn Gottes sich die menschliche Natur mit all ihren Bestandtheilen, Lebensäußerungen, Schwächen und Leiden zu eigen gemacht habe. Nur dadurch wurde diese Natur in ihrer Totalität geheilt und vergöttlicht. Vom Standpunkte dieses Gedankens aus hat der hl. Athanasius, wie aus dem im vorigen Abschnitt von uns Gesagten und Citirten erhellt, die Nothwendigkeit einer menschlichen Seele, des Fortschritts an Alter und Weisheit, des Nichtwissens, der körperlichen Schwächen und Leiden in der menschlichen Natur Christi geltend gemacht.

¹ Contra Arianos III, c. 33; cf. Epistola ad Epictetum c. 9; Epistola ad Adelphium c. 4.

² De incarn. c. 54; ganz ähnlich Irenäus, Contra haereses V, Präfatio.

Schon aus dieser Erwägung ergibt sich, daß es eine durchaus unberechtigte und oberflächliche Behauptung ist, durch die Betonung der soteriologischen Bedeutung der Incarnation als solcher werde das historische, wahrhaft menschliche Leben und Leiden Christi überflüssig¹, weil der Zweck des Erlösungswerkes in dem Acte der Menschwerdung schon erfüllt sei. Die Athanasianische Theorie erfordert einen Heiland mit menschlicher Lebensentwicklung, weil nur in einer zeitlichen Succession das Hervortreten mancher Eigenthümlichkeiten und Schwächen der Menschheit möglich ist, somit der letztern ohne wahrhafte Lebensentwicklung ein wesentliches Moment fehlen würde, und deshalb durch ihre Verbindung mit dem Logos die Erlösung nicht vollständig vollzogen wäre. Um die menschliche Natur ganz zu erneuern und so seine Macht zu zeigen, nahm er alles, was er über die menschliche Natur verfügt hatte, selbst an: Die Geburt aus dem Weibe, Wachsthum, Zunahme an Alter und Jahren, Mühe, Hunger, Durst, Schlaf, Leiden, Tod und Auferstehung².

Worin liegt nun der Grund dafür, daß in Christus die Gesamtmenschheit vergöttlicht ist? Der hl. Athanasius beweist dieses, ganz im Geiste des heiligen Apostels Paulus³, daraus, daß Christus in ähnlicher mystischer Weise, wie Adam das Haupt des Geschlechts gewesen war, als der Repräsentant, als das Haupt der erlösten Menschheit erscheint. Zur Erklärung dieser schon an sich geheimnißvollen Thatsache wendet unser heiliger Kirchenlehrer den beliebten Begriff der „Theilnahme“ an, welcher Begriff, wie wir schon einmal bemerkten, nicht klar und bestimmt ist. Daher ist es uns nicht immer leicht, dem Gedankengange des Heiligen zu folgen. Wir stellen zwei Aussprüche zusammen: „Der Logos“, so heißt es *De incarn.* c. 9, „nahm einen sterblichen Leib an, damit dieser durch die Theilnahme am Logos, welcher

¹ *Harnack* a. a. O. II, 21 ff., und 224 oben.

² *Contra Apoll.* I, c. 17.

³ Z. B. Röm. 5, 9; 1 Kor. 15; 2 Kor. 5. Vgl. zum folgenden besonders *Pell* a. a. O. S. 212 ff.

alles umfaßt, fähig würde, für alle zu sterben, und durch den innewohnenden Logos unverweslich bliebe, und fürder von allen die Verderbnis durch die Gnade der Auferstehung wiche. Daher brachte er den angenommenen Leib im Tode als reines Schlachtopfer dar und befreite so alle ähnlichen Leiber durch das stellvertretende Opfer vom Tode. Denn da der Logos über alle erhaben ist, so konnte er, indem er seinen Tempel, sein leibliches Werkzeug, für das Leben aller darbrachte, die Schuld in seinem Tode bezahlen, und indem der unsterbliche Sohn des Vaters durch die Aehnlichkeit sich mit allen verband, kleidete er durch die Verheißung der Auferstehung alle mit Unsterblichkeit, wie man begreifen kann: denn das Todesverderben kann über die Menschen keine Macht mehr haben wegen des Logos, welcher unter ihnen in dem einen Leibe gewohnt hat.“ „Wir alle,“ so schreibt der Heilige Contra Arianos III, c. 22, „die wir an ihm theilnehmen, werden ein Leib, indem wir den einen Herrn in uns haben.“ Also eine doppelte Theilnahme: die Menschheit Christi participirt am Logos, und wir participiren an der Menschheit Christi, und so ist im Heilande unsere Wiedervereinigung mit Gott hergestellt. Die menschliche Natur des Erlösers, und mit ihr alle ihre Lebens- und Leidensäußerungen und Merkmale, war Eigenthum des Logos und nahm daher auch theil an ihm; und da er die universale Idee alles Seins und Lebens in Welt und Menschheit ist, so participirte auch das Menschliche in Christo in geheimnißvoller Weise an der Universalität des Logos, hatte gewissermaßen einen universal-menschlichen Charakter; und dieses tritt beim hl. Athanasius so scharf hervor, daß in seinen Worten und Ausdrücken die menschliche Natur Christi fast mit der gesamten erlösten Menschheit identificirt erscheint. In der Geschichte des Gottmenschen ist diejenige der Kirche principiell abgeschlossen; es ist dieses derselbe Gedanke, der z. B. in unsern Tagen von Görres ausgesprochen wurde, wenn er die neuere Geschichte „die fortgesetzte historisch fließend gewordene Incarnation“

nannte¹. „Der Unveränderliche nahm das veränderliche Fleisch an und verurtheilte die Sünde in demselben und erlöste es, auf daß es fürderhin die Gerechtigkeit des Gesetzes in sich erfüllen und sagen könnte: ‚Wir aber sind nicht im Fleische, sondern im Geiste, da der Geist Gottes in uns wohnt‘ (Röm. 8, 9).“² „In uns erschien der Logos, denn unsern Leib zog er an. ‚Und du in mir, Vater‘ (Joh. 17, 23), spricht er; denn dein Logos bin ich, und weil du so in mir bist, ich aber in ihnen bin dem Leibe nach, und durch dich in mir die Erlösung der Menschen vollendet ist, so bitte ich dich, daß auch sie eins werden gemäß des Leibes in mir und seiner Vollendung; auf daß sie vollkommen werden, indem sie mit diesem die Einheit haben, und in ihm eins werden: so sind sie, wie Kinder von mir getragen, alle ein Leib und ein Geist und gelangen zu einem vollkommenen Manne (Eph. 4, 13). Denn wir alle, die wir an ihm theilnehmen, werden ein Leib, in dem wir den einen Herrn in uns haben.“³ „Nachdem der Mensch verdorben war, nahm der Logos ihn in sich auf und erneuerte ihn durch eine sichere Neuschöpfung für ewige Dauer; deshalb verband er sich mit ihm und führte ihn zu einem göttlichen Zustande.“⁴

In den verschiedensten Wendungen und Nuancirungen kehrt der Gedanke wieder, daß durch die Incarnation des Logos die Menschheit geheilt und wieder zu göttlicher Lebensgemeinschaft erhoben wurde. Sie ward von Sünde und Fluch befreit⁵, von Tod und Verderben erlöst⁶, von ihren Leiden geheilt⁷, erneuert⁸, erhöht⁹, vergöttlicht¹⁰, indem sie Antheil am $\piνεῦμα$ des Logos erhielt — ohne übrigens ihre wahre menschliche Natur zu verlieren¹¹ —, geheiligt, mit dem Heiligen Geiste gesalbt¹², mit Gott verbunden¹³; weil der Logos unsern

¹ *Görres, Athanasius* (3. Aufl., Regensburg 1838), S. 103.

² *Contra Arianos I*, c. 51.

³ *L. c. III*, c. 22.

⁴ *L. c. IV*, c. 33.

⁵ *L. c. II*, c. 77; cf. c. 56.

⁶ *L. c. III*, c. 33.

⁷ *De incarn.* c. 43.

⁸ *Contra Arianos II*, c. 47.

⁹ *L. c. IV*, c. 6.

¹⁰ *De incarn.* c. 54.

¹¹ *De decretis Nicaenae Synodi* c. 14.

¹² *Contra Arianos I*, c. 50.

¹³ *L. c. II*, c. 67.

Leib trug und in uns erschien, heisst Gott, da der Sohn in uns ist, unser Vater, indem der Geist des Logos in uns Christi Vater den unsrigen nennt¹; wir sind Tempel, Söhne Gottes geworden, ja in uns wird der Herr angebetet².

2. Man könnte vielleicht auch hier wieder fragen: War der Tod der Menschen, die Strafe der Sünde, aus dem Wesen der letztern als der Trennung von Gott, dem Princip des Lebens, erfolgt, hätte es da nicht zur Ueberwindung des Todes völlig genügt, wenn kraft der Constitution der Person des Gottmenschen die Durchdringung unserer Natur mit göttlichem Leben principiell wieder gegeben war? Wozu dann noch der Tod Christi? Diese Frage ist unberechtigt: wenn wir selbst ganz davon absehen wollen, daß nach unsern unter 1. gegebenen Ausführungen der Tod ebenso wie die andern menschlichen Schwächen vom Logos angenommen und erduldet werden mußte, damit er überwunden, und so der Mensch vom Tode befreit wurde, und wenn wir auch andere Erwägungen bei Seite lassen — vor allem war der Tod auch eine von Gott dem sündigen Menschengeschlechte in seinem Stammvater positiv zuerkannte Strafe, deren Vollzug, wie in dem Abschnitt über die Nothwendigkeit der Incarnation erörtert ist, stricte gefordert ward; und daher konnte die Menschheit doch nicht eher an der in Christi Person gegebenen Wiederbelebung wirklich Antheil erhalten, bis dieser positiven Forderung der göttlichen Strafgerechtigkeit Genüge geschehen war. Das fand statt im Tode Christi, auf den daher mit vollem Rechte die Incarnation von vornherein abgezweckt wird³.

Kein bloßer Mensch war im stande, durch seinen Tod die Menschheit zu retten; denn er bedurfte zunächst selbst der Rettung⁴: welche Hilfe wäre den Aehnlichen von dem Aehnlichen zu theil geworden, da er ja derselben Hilfe be-

¹ De decretis Nicaenae Synodi c. 31.

² Contra Arianos I, c. 43.

³ De incarn. c. 8; c. 21.

⁴ Contra Arianos II, c. 69.

durfte? ¹ Es war jeder für sich selbst dem Todesgesetze unterworfen, konnte daher nicht, was er persönlich schuldete, zugleich als Schuld anderer bezahlen²; auch wurde durch den Tod eines bloßen einzelnen Menschen die Forderung der göttlichen Wahrhaftigkeit nicht erfüllt. Es konnte nur eine adäquate stellvertretende Genugthuung geben: das Opfer des Todes des Gottmenschen; weil seine Person, wie wir gesehen, eine Art universal-menschliche Bedeutung hatte, so kam auch seinem Leiden und Sterben ein solcher universal-menschlicher Werth zu³. „Der Logos bot seinen Leib, der dem unsrigen ähnlich war, weil alle dem Todesverderben verfallen waren, für alle dem Tode dar und opferte ihn seinem Vater auf, ein Werk seiner Liebe zu den Menschen! So nahm das Todesgesetz, nachdem alle in Christo gestorben, ein Ende, da es am Leibe des Herrn seine Kraft erschöpft und fürderhin über die ähnlichen Menschen keine Gewalt mehr hat; und der Logos machte die ins Verderben gerathenen Menschen wieder unsterblich und rief sie vom Tode zum Leben zurück, indem er durch die Annahme des Leibes und die Gnade der Auferstehung den Tod in ihnen vertilgte, wie das Feuer die Stoppel verzehrt. Denn da der Logos erkannte, daß nur durch seinen Tod das Verderben von den Menschen genommen werden konnte, da es aber nicht möglich war, daß der Logos, der unsterbliche Sohn des Vaters, starb, so nahm er einen sterblichen Leib an, damit dieser durch die Theilnahme am Logos, welcher alles umfaßt, fähig werde, für alle zu sterben, und durch den innewohnenden Logos unverweslich bleibe, und fürder von allen die Verderbnis durch die Gnade der Auferstehung weiche.“ ⁴

Der hl. Athanasius drückt sich so aus, als sei der Tod Christi mit demjenigen aller Erlösten fast identisch zu fassen: in ihm, dem Haupte der neuen Menschheit, war der Tod aller

¹ Contra Arianos II, c. 67.

² Epistola ad Maximum Philosophum c. 3.

³ De incarn. c. 6 sqq.

⁴ De incarn. c. 8; c. 9.

im Princip schon vollzogen. „Gott sandte seinen eigenen Sohn, und dieser ward durch die Annahme des Fleisches Menschensohn, damit, da alle des Todes schuldig waren, derjenige, der ein anderer ist als alle, für sie seinen eigenen Leib in den Tod gebe, und der göttliche Urtheilsspruch dadurch erfüllt werde, daß alle gleichsam in ihm starben — denn alle sind in Christo gestorben —, und alle fürderhin durch ihn von Sünde und Fluch frei würden und in Wahrheit ewig lebten, auferstanden von den Todten und bekleidet mit Unsterblichkeit und Unverweslichkeit.“¹

„Christi Blut ist das Lösegeld und der Preis für das Leben der Welt.“² Wir sind also durch das Sterben Christi vom Tode erlöst; wohl trifft derselbe uns noch zur Zeit, die Gott bestimmt hat, gemäß unserer natürlichen Beschaffenheit, aber er bietet uns die Möglichkeit, ist für uns die Bedingung zu einem neuen, herrlichen Leben³.

Durch seinen Opfertod bethätigte Christus sein hohes priesterliches Amt. Opfer und Hohepriesterthum des Erlösers haben ewigen, universalen, absoluten Werth wegen seines gottmenschlichen Charakters. „Damals erhielt der Logos Brüder, da er das dem unsrigen gleiche Fleisch anzog; und weil er dieses aufopferte, wurde er Hohepriester genannt; er war barmherzig und getreu: barmherzig, indem er sich für uns opferte, und getreu, weil er ein treues Opfer darbringt, ein Opfer, das bleibt und nicht vergeht. Die gesetzlichen Opfer hatten nichts Treues; sie gingen täglich vorüber, und täglich bedurfte es neuer Reinigungen; das Opfer des Heilandes aber hat einmal stattgefunden und alles vollendet; er ist treu, da er immerdar bleibt. Aaron hatte Nachfolger, und überhaupt wechselte das gesetzmäßige Priesterthum in seinen Trägern durch Zeit und Tod. Der Herr aber hat ein unvergängliches Hohepriesterthum ohne Nachfolger, er ist ein treuer Hohepriester, der immerdar bleibt.“⁴

¹ Contra Arianos II, c. 69.

² Expos. in Psalm. 54, 20; 88, 51.

³ De incarn. c. 21.

⁴ Contra Arianos II, c. 9.

Die Art und Umstände des Todes Christi sind für die Erlösung bedeutungsvoll: er starb nicht an einer Krankheit wie andere Menschen, bei welchen Krankheit und Tod als Folge der Schwäche ihrer Natur eintreten; der Herr ist nicht schwach, sondern Gottes Kraft und das Urleben, und er theilte auch seinem Leibe seine Stärke mit. Als daher der Tod für alle nöthig war, nahm er nicht von sich, sondern von andern Gelegenheit, das Opfer zu vollbringen. Es durfte derjenige, welcher die Krankheiten anderer heilte, nicht selbst von einer Krankheit dahingerafft werden. Auch den Tod hätte er verhindern können, aber er sollte und wollte sterben, und er durfte den Tod auch nicht von sich fernhalten, um nicht die Auferstehung zu hindern. Er entzog sich nicht den Nachstellungen der Juden, die ihm nach dem Leben trachteten, weil er ja den Tod erwartete und wollte, um ihn zu vernichten. Nicht einen ehrenhaften Tod erwählte er sich, sondern starb am Kreuze, um nicht dem Verdachte Raum zu geben, als sei er nicht stärker als jeder Tod, mit welchem Verdachte auch der Glaube an die Auferstehung erschüttert würde. Wie ein edler Kämpfer, ausgezeichnet durch Klugheit und Tapferkeit, nicht sich selbst den Gegner wählt, um nicht als feige zu gelten, sondern die Wahl dem Gutdünken der Zuschauer überläßt, besonders wenn das seine Feinde sind, damit er nach der Besiegung des von ihnen Gewählten für stärker als alle gehalten werde: so erwählte sich auch das Leben aller, unser Herr und Erlöser Christus, nicht selbst die Art seines Todes, damit man nicht meine, er fürchte eine andere Art, sondern er weigerte sich nicht, am Kreuze sich demjenigen Tode zu unterziehen, der ihm von andern, von seinen Feinden, zugefügt ward, den sie für hart, schimpflich und verabscheuungswürdig hielten, damit man nach der Vernichtung des Todes ihn selbst für das Leben halte, und die Herrschaft des Todes ganz und gar beendet werde. Der schimpfliche Tod, den ihm seine Feinde anthaten, ward ein Siegeszeichen gegen sie. Es ward der Heiland nicht enthauptet wie Johannes, auch nicht zersägt wie Isaias, damit sein Leib auch im Tode unzertheilt

bliebe, und die Häretiker keinen Vorwand hätten, die Kirche zu zerschneiden. Um unsern Fluch zu tragen und zu lösen, starb er den schimpflichen Kreuzestod, den Tod des Fluches. Mit ausgebreiteten Armen hing er am Kreuze, um mit dem einen die Juden, mit dem andern die Heiden an sich zu ziehen und beide in sich zu vereinigen. Er starb endlich, hoch in die Luft emporgehoben, um diese von den Dämonen zu reinigen, welche die aufwärts Strebenden bekämpfen, und uns den Weg zum Himmel frei zu machen, indem er sagte: „Erhebet eure Thore, ihr Fürsten, und thut euch auf, ewige Pforten“ (Ps. 23, 7). Dem Logos brauchten sich die Thore nicht zu öffnen, da ihm, dem Herrn und Schöpfer aller Dinge, nichts verschlossen ist, sondern wir bedurften dieser Erschließung, wir, die er in seinem eigenen Leibe emporhob. Wie er seinen Leib für alle in den Tod gab, so bahnte er auch uns durch denselben wieder den Weg zum Himmel¹.

3. Nach dem Tode kam Christi Leib ins Grab, seine Seele in den Hades. Mit beiden Theilen blieb der Logos verbunden; denn der Tod Christi bestand wie der unsrige nur in der Trennung der Seele vom Leibe, nicht etwa der Gottheit von der Menschheit; wie hätte sonst der Leib, geschieden vom unsterblichen Gott, die Unverweslichkeit zeigen, wie hätte der Logos sein Hinabsteigen in den Hades bewerkstelligen sollen? Der Richter, der einst zum Leibe des Menschen gesagt hatte: Du bist Staub und sollst wieder zum Staube zurückkehren, und zu seiner Seele: Du wirst des Todes sterben, führte seinen eigenen Leib dorthin, wo derjenige der Menschen in Verwesung lag, und seine Seele dorthin, wo die der Menschen unter Todesherrschaft schmachtete; damit so der vom Tode Unüberwindliche als Mensch den Tod auf sich nehme und dessen Herrschaft als Gott löse: so entstand dort, wo die Verweslichkeit gesät war, die Unverweslichkeit; und dort, wo der Tod in der menschlichen Seele herrschte, erschien der Unsterbliche und zeigte die

¹ De incarn. c. 21 sqq.

Unsterblichkeit; in dieser Weise machte der Logos uns seiner Unverweslichkeit und Unsterblichkeit theilhaftig in der Hoffnung der Auferstehung von den Todten ¹.

4. Die Nothwendigkeit und Bedeutung des Todes Christi lag namentlich auch darin, daß derselbe die Auferstehung ermöglichte. Das aber war ein Hauptzweck des Erscheinens des Gottmenschen: in seiner Auferstehung wollte er uns zum Leben zurückrufen (*ἀναστῆσαι*) ², indem er uns das Vorbild und Princip unserer Auferstehung zeigte und darbot. Festbegründet und sichergestellt ³ ward diese nämlich für uns dadurch, daß Christus, das Haupt der Erlösten, dessen Wirken und Leiden ja nach dem früher Bemerkten eine Art universal-menschlicher Bedeutung hatten, vom Tode auferstand. Da er das gethan, werden fürderhin auch wir von ihm und um seinerwegen von den Todten auferweckt ⁴. „Der Herr war besonders auf die Auferstehung seines Leibes bedacht. Denn es war ein Siegeszeichen Christi über den Tod, allen dieselbe zu zeigen und die Welt zu überzeugen, daß er die Verweslichkeit vernichtet habe, und nunmehr für den Leib die Unverweslichkeit errungen sei, als deren Unterpfand und den Beweis für die zukünftige Auferstehung aller er seinen Leib unverweslich bewahrte.“ ⁵ „Er hat allen in der Verheißung der Auferstehung die Unverweslichkeit verliehen; als Erstling der Auferstehung erweckte er seinen eigenen Leib von den Todten und machte ihn durch das Zeichen des Kreuzes zum Siegeszeichen über Tod und Verwesung.“ ⁶ Und so gehen wir denn, ähnlich wie Samenköerner, die man der Erde anvertraut, nicht zu Grunde bei unserer Auflösung, sondern wie gesät erstehen wir wieder, da der Tod durch Christi Gnade überwunden ist ⁷.

Damit man nicht vermuthen konnte, der Heiland sei nicht gestorben oder nicht völlig vom Tode getroffen worden, ließ er drei Tage bis zu seiner Auferstehung verstreichen. Damit aber andererseits die Meinung nicht möglich war, der

¹ Contra Apoll. I, c. 14; c. 17; cf. I, c. 5; II, c. 15; c. 17.

² Contra Arianos II, c. 55. ³ L. c. I, c. 45. ⁴ L. c. II, c. 61.

⁵ De incarn. c. 22. ⁶ L. c. c. 32. ⁷ L. c. c. 21.

Christus, der sich als Auferstandenen zeigte, sei mit dem Gestorbenen nicht identisch, wartete er nicht länger als drei Tage und stellte diejenigen, die von seiner Auferstehung hatten reden hören, nicht weiter auf die Probe: als seine Worte noch in ihren Ohren wiedertönten, als sie noch mit aufmerksamem Auge ihn erwarteten und nach ihm verlangten, als diejenigen, die ihn getödtet hatten und Zeugen seines Sterbens gewesen waren, noch auf Erden weilten, da zeigte er seinen Leib, der drei Tage im Grabe geruht hatte, unsterblich und unverweslich: es ward offenbar, daß derselbe nicht durch die Naturschwäche des in ihm wohnenden Logos gestorben sei, sondern nur, damit der Tod durch die Kraft des Erlösers in ihm vernichtet werde¹. Christi Auferstehung geschah vor Zeugen, und damit diese keinen Grund hätten, zu behaupten, er sei nicht oder nur scheinbar gestorben, so unterzog er sich öffentlich, vor aller Augen, dem Tode².

5. Durch seine Himmelfahrt bereitete Christus uns den Weg zum Himmel, in welchen er als der Vorläufer der Menschen gelangte³. In seinem Leibe ward er unser Führer zum Reiche des Himmels und zu seinem Vater: „Ich bin der Weg und die Pforte, und durch mich müssen alle eintreten“ (Joh. 10, 9)⁴.

6. Der Zweck der Erlösung war ein doppelter: Heilung und Belehrung⁵. Nicht nur sollte uns die Incarnation die durch die Sünde verlorene reale und vitale Gottesgemeinschaft für diesseits und jenseits wieder vermitteln, wovon wir bisher gesprochen haben, sondern uns auch die Kenntnifs Gottes wiederbringen, und zwar sollte diese nicht mehr wie bisher eine mittelbare sein, nein: Christi Leben und Wirken war eine unmittelbare Offenbarung des göttlichen Logos. „Nicht etwa brachte er sofort, nachdem er erschienen war, für alle das Opfer dar dadurch, daß er seinen Leib in den Tod gab und ihn wiedererweckte — so hätte er sich verborgen

¹ De incarn. c. 26.

² L. c. c. 23.

³ Expositio fidei c. 1.

⁴ Contra Arianos II, c. 61.

⁵ De incarn. c. 43.

gehalten —, sondern er offenbarte sich durch seinen Leib, indem er in demselben blieb und solche Werke und Wunder verrichtete, welche bewiesen, daß er nicht ein Mensch, sondern Gottes Logos war. Denn zweierlei hat uns der Erlöser in seiner Güte durch die Menschwerdung erwiesen: er vertrieb den Tod aus uns und erneuerte uns; außerdem aber offenbarte er, der von Natur Unsichtbare, sich durch seine Werke und erwies sich klar als den Logos des Vaters, das Licht und den Lenker der Welt.“¹ Durch Christus sprach der Logos nicht wie durch einen Propheten, sondern er predigte, Mensch geworden, durch sich selbst².

Insbesondere hat der göttliche Heiland durch seine Selbstoffenbarung das Heidenthum widerlegt, die Nichtigkeit der Götzen erwiesen. Wenn man Menschen Anbetung erwies, so mußte ein Vergleich ihrer Thaten mit denjenigen des Erlösers zeigen, daß er allein der Sohn Gottes ist; bezeugte man den Dämonen göttliche Ehren, so bewies deren Austreibung durch den Herrn, daß sie keine Götter sind, sondern er allein Gottes Logos ist; die Anbetung der von den Dichtern besungenen verstorbenen Heroen ward dadurch als nichtig und thöricht erwiesen, daß Christus vom Tode auferstand, sonach allein Gottes Logos und der Beherrscher des Todes ist³. Welcher Mensch hat sich je einen Leib aus der Jungfrau gebildet? solche Krankheiten geheilt wie Christus, der den Menschen verlieh, was ihnen die Natur versagt hatte, indem er z. B. einem Blindgeborenen das Augenlicht wiedergab? Aesculap, dem die Heiden göttliche Ehre erweisen, weil er die Heilkunst erfunden, hat die heilsamen Kräuter nicht selbst gebildet, sondern durch seine Naturkenntnifs entdeckt: Christus zeigte sich als Neuschöpfer und stellte den Leib wieder in seiner Unversehrtheit her; Hercules besiegte und überlistete Menschen und Thiere: Christus überwand Dämonen, Krankheiten und den Tod; Dio-

¹ De incarn. c. 16.² Contra Arianos IV, c. 30.³ De incarn. c. 15; cf. c. 45.

nysos lehrte die Menschen die Trunkenheit: der von den Heiden verspottete Heiland die Mäsigkeit¹.

Insbesondere bewiesen Christi Wunder seine absolute Macht über die Natur und ihre Kräfte, über die Existenz sowie die Beschaffenheit alles Seins und Lebens in der Welt.

Aussätzige machte er rein, Lahme gehend, öffnete den Tauben das Ohr und heilte überhaupt die Menschen von jeglichem Kranksein und Siechthum; daraus konnte man seine Gottheit erkennen. Wenn man sieht, wie er die Mängel der Geburt, z. B. beim Blindgeborenen, ausfüllt, wie sollte man da nicht einsehen, daß die Geburt der Menschen ihm unterworfen ist, daß er sie angeordnet hat? Denn wer denselben dasjenige verlieh, was sie von Geburt nicht besaßen, der muß der Herr über die Geburt der Menschen sein. Seine wunderbare Entstehung aus der Jungfrau, die Verwandlung des Wassers in Wein, das Wandeln auf dem Meere, die Speisung und Sättigung der Menge mit wenigen Broden, die Siege über die Dämonen, die Auferstehung offenbarten seine göttliche Schöpfermacht über die Welt und ihre Wesen. Ja sogar bei seinem Kreuzestode verkündete die ganze Natur seine Gottheit. Denn als die Sonne sich von dem unwürdigen Schauspiel abwandte, als die Erde erbebte, Felsen zersprangen, so daß alle in Schrecken geriethen, was verkündete das denn anders, als daß der Sterbende wahrhaft Gott, daß ihm die ganze Natur, welche durch ihre Furcht Zeugniß für ihn ablegte, unterworfen sei?²

Der Grund für diese Auffassung des Lebens und Wirkens Christi als einer directen Offenbarung der Gottheit, welche Auffassung sich durch alle Schriften unseres Heiligen in mehr oder minder scharfer Betonung hindurchzieht, ist darin zu suchen, daß in der Person des Erlösers der Schwerpunkt im Göttlichen liegt; daß wegen der Hegemonie des Logos alles Leben und Handeln Christi, nicht nur das göttliche,

¹ De incarn. c. 49.

² L. c. c. 18; c. 19; cf. Contra Arianos I, c. 7.

sondern auch das menschliche, in letzter Linie auf den Willen des Logos zurückzuführen ist.

7. Die andere Seite der belehrenden Thätigkeit Christi, seine Bedeutung als des vollkommenen Lehrers und Ideals der Tugend und Gottesliebe, tritt gegen die bisher erörterte stark zurück. Die Gottheit des Erlösers war es, welche den häretischen, vor allem den arianischen Tendenzen gegenüber vertheidigt und gerettet werden mußte; auf sie bezog daher Athanasius durchweg die einzelnen Momente und Seiten des Werkes Christi; eben deshalb hielt er auch an der schon in seinen (vorarianischen) Jugendschriften dargelegten Auffassung der belehrenden Thätigkeit des Heilandes als einer directen Gottesoffenbarung mit Consequenz fest; jene andere Seite dieser Belehrung läugnete auch die Häresie nicht — ohne sie übrigens in ihrer vollen Bedeutung festhalten zu können, weil wegen des innigen Ineinandergreifens des göttlichen und menschlichen bzw. geschöpflichen Lebens in Christo bei Negirung des erstern auch das zweite nicht in seiner vollen Kraft und Tragweite bestehen bleiben kann —, und daher sah sich unser Lehrer, dessen Schriften durchgehends eine antihäretische Richtung haben, nicht genöthigt oder veranlaßt, großen Nachdruck auf diese Belehrung zu legen.

Zunächst wäre selbst eine Uebergang dieses Momentes überhaupt nur dann dogmatisch bedenklich, wenn dasselbe durch das Athanasianische System und speciell die scharfe Hervorhebung des Göttlichen in Christo als störend ausgeschlossen wäre, was aber keineswegs der Fall ist; vielmehr kann es nur als willkommene Ergänzung desselben erscheinen. Indessen wäre es auch verfehlt, wollte man etwa die Behauptung aufstellen, daß Athanasius den historischen Jesus Christus der Evangelien und den ethischen Inhalt seiner schlichten und einfachen Gotteslehre völlig vernachlässigt habe.

„Wie er sich,“ so heißt es Contra Arianos III, c. 20, „als Beispiel der Sanftmuth hinstellte mit den Worten: Lernet von mir; denn ich bin sanftmüthig und demüthig von Herzen, nicht damit wir ihm gleich würden — das ist un-

möglich —, sondern damit wir auf ihn schauend in allem sanftmüthig blieben: so nahm er auch, da er wollte, daß wir wahre, feste, unauflösliche Liebe untereinander hätten, von sich selbst das Beispiel und sagte: „sie mögen eins sein wie wir“ (Joh. 17, 11); wie unsere Einheit untrennbar ist, so mögen auch sie, indem sie in uns die untrennbare Natur erkennen, unter sich die Eintracht wahren. Sicherer nämlich können die Menschen das Naturgemäße nachahmen“, d. h. an der in der Natureinheit gründenden Eintracht zwischen Vater und Sohn — so polemisiert Athanasius gegen die Arianer — haben die Menschen ein sicheres, unveränderliches, unwandelbares Vorbild für ihre eigene gegenseitige Liebe und Uebereinstimmung, während die ethische, im geschöpflichen Willen begründete Einheit des arianischen „Logos“ mit dem Vater kein sicheres, absolut zuverlässiges Vorbild für uns sein kann. Dies tritt noch schärfer Contra Arianos I, c. 51 hervor: „Da die Natur der Geschöpfe veränderlich ist, die einen abgefallen waren, die andern gesündigt hatten, und ihr sittliches Verhalten nicht zuverlässig ist, es vielmehr oft vorkommt, daß ein Gutgesinnter später sich ändert und anders wird, so daß der jetzt Gerechte bald nachher als ungerecht sich erweist: deshalb bedurften wir eines Unveränderlichen, damit die unwandelbare Gerechtigkeit des Logos den Menschen Bild und Ideal der Tugend sei.“

In diesen aus antiarianischen Schriften genommenen Stellen erscheint Christus, wenigstens vornehmlich, seiner göttlichen Seite nach als Ideal der Heiligkeit und Vollkommenheit, sein religiös-sittliches Leben als deren directe Darstellung. Weil die Häretiker aus einigen Schriftstellen, in welchen wir zur Nachahmung des Heilandes aufgefordert werden, Beweise für den geschöpflichen Charakter des erlösenden Logos herleiten zu können meinten, so betonte unser heiliger Lehrer aufs nachdrücklichste, z. B. Contra Arianos III, c. 18 sqq., daß es unsere Aufgabe ist, die Tugend und Heiligkeit, welche Christus seiner göttlichen Natur nach besitzt, durch sittliche Anstrengung zu erstreben, insoweit es uns als

Menschen und Geschöpfen möglich ist, also im Sinne des „Estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est“ (Matth. 5, 48).

Anderswo, namentlich in Werken mit nicht ausgesprochen antiarianischer Tendenz, tritt der Charakter Christi als eines menschlichen, vollkommenen Lehrers und Beispiels der Tugend klar hervor. „Es gibt“, so schreibt der Heilige in seiner vortrefflichen ‚Epistola ad Marcellinum‘, dem Begleitschreiben zu seinem Psalmencommentar, „keine vollkommnere Tugendlehre als diejenige, welche der Herr in sich darstellt. Denn bei ihm findet man Geduld im Ertragen der Unbilden, Menschenfreundlichkeit, Güte, Starkmuth, Erbarmen, Gerechtigkeit, alle diese Vorzüge, so daß derjenige keine Tugend vermißt, welcher das menschliche Leben des Herrn betrachtet.“¹ Aehnliche Stellen finden sich, wenn wir von den ja nicht in allweg Athanasianischen ‚Expositiones in Psalmos‘ absehen wollen, in den Oster- oder Festbriefen: „So duldet auch unser Herr und Heiland Jesus Christus, weil er, indem er den Menschen das Leiden offenbar machen wollte, es ertrug, als er geschmäht wurde, und, als er litt, nicht drohte, sondern seinen Rücken den Schlägen darbot und seine Wangen den Streichen, sein Antlitz nicht abwandte von dem Speichel und überhaupt zum Tode geführt zu werden verlangte, damit wir das Bild der gesamten Vollkommenheit und Unsterblichkeit an ihm sehen sollten, und damit, wenn jeder von uns sich diesen Mustern gleichend beträgt, wir wahrhaft treten können auf Schlangen und Skorpionen und auf die ganze Macht des Teufels.“² „Wir sollen nicht allein in seinem Bilde leben, sondern auch ein vorbildliches Beispiel des himmlischen Wandels von ihm entnehmen, damit wir, wie er es zuerst gethan, auch ausharren, damit wir, wenn wir leiden, nicht drohen, wenn wir geschmäht werden, nicht wieder schmähen, sondern diejenigen, die da fluchen, segnen und uns Gott, der da gerecht richtet, ganz hingeben mögen. Denn die-

¹ Epistola ad Marcellinum c. 13.

² Festbriefe S. 109.

jenigen, die solchen Vorsatz gefaßt und sich das Evangelium zum Vorbild genommen, die werden Mitgenossen Christi und Nachfolger des Wandels der Apostel werden.“¹ Aus dem Citirten und Gesagten erhellt, daß es mit nichten der Wahrheit entspricht, wenn man neuerdings behauptet hat², Athanasius habe den historischen Christus, so wie ihn die Evangelien schildern, der als Mensch wahrhaft sich entwickelte und Ideal menschlicher Tugend und Gottesliebe war, seinem Glauben an die Gottheit des Erlösers und an die in der Constitution seiner Persönlichkeit principiell vollzogene reale Gottesgemeinschaft der Menschheit „zum Opfer gebracht“. Wahr ist nur, daß er diesem Glauben seine Darlegungen des historischen Lebens des Heilandes untergeordnet und darauf bezogen hat. Man denke nur daran, wie der Heilige z. B. es als wichtig und bedeutungsvoll für die soteriologischen Zwecke erklärt, daß die Fortschritte des Erlösers in der Tugend und Weisheit nicht nur seiner menschlichen Natur zukamen, sondern von seiner gottmenschlichen Persönlichkeit ausgesagt werden dürfen³. Durch die häretische Lehre von dem geschöpflichen Logos war das Christenthum in seinem Fundamente angegriffen, und darum betont Athanasius es immer und immer wieder, daß das ganze soteriologische Wirken und Arbeiten Christi seinen sichern, absoluten Werth verliert, wenn man an dem göttlichen Charakter des Erlösers und seines Werkes rüttelt. Hieraus erklärt es sich weiter, daß auch der Gedanke, Christus habe als Mensch durch sein gottgefälliges Leben und Leiden der göttlichen Gerechtigkeit Sühne und Genugthuung geleistet, kaum Erwähnung findet. Die menschliche Natur des Heilandes erscheint durchweg als das passive Element, und zwar nicht etwa bloß im Acte der Incarnation, sondern auch im ganzen weiteren Erlösungswerke; das ganze Leben Christi mit all seinen Momenten hat den Charakter eines Durchdrungenwerdens

¹ Festbriefe S. 67; vgl. S. 78; S. 110.

² *Harnack* a. a. O. II, 223 f.

³ *Contra Arianos* III, c. 52 sq. Vgl. oben S. 128 f.

der menschlichen Natur von dem Logos als dem göttlichen Lebensprincip; Leiden und Tod stellen sich im wesentlichen als ein vom Logos dem himmlischen Vater dargebrachtes Opfer der dabei sich passiv verhaltenden Menschheit Christi dar. Es verdient das besondere Hervorhebung wegen der sonst so unverkennbar hervortretenden Abhängigkeit unseres heiligen Lehrers von den soteriologischen Gedanken des hl. Irénäus; die von diesem Theologen in seiner „Recapitulations-theorie“ verwerthete Idee, daß der zweite Adam als zweiter Repräsentant des Geschlechtes den Ungehorsam des ersten durch seinen freiwilligen menschlichen, im Kreuzestode seinen kräftigsten Ausdruck findenden Gehorsam gesühnt und dadurch sich und der Gesamtmenschheit die Wiederbegnadigung verdient hat, diese Idee ist von unserem Kirchenlehrer nicht herübergenommen worden.

Sollen wir ihm deshalb einen dogmatischen Vorwurf machen? Aber wer wollte es denn einem Feldherrn, der ein feindliches Heer zu bekämpfen hat, verargen, wenn er für den Streit sich diejenigen Waffen oder diejenigen Truppen nimmt, welche am geeignetsten, stärksten, widerstandsfähigsten sind? Fast alle Schriften des hl. Athanasius sind polemisch oder apologetisch. Sein Ziel war es, anfangs den Heiden, später, den größten Theil seines Lebens hindurch, den Arianern gegenüber zu zeigen, daß Christus der Erlöser und sein Werk voll göttlicher Kraft und Wahrheit seien. Die stete Betonung dieses Gedankens war eben die beste und sicherste Waffe in dem damaligen Geisterkampfe. Nur dann könnte man dem hl. Athanasius etwas vorwerfen, wenn er entweder die bei ihm vermifsten soteriologischen Gedanken positiv zurückgewiesen hätte, oder dieselben mit seiner Theorie nicht vereinbar wären. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Oder sollte man etwa die Frage aufwerfen dürfen, warum z. B. der Gedanke von dem stellvertretenden Gehorsam der Menschheit Christi noch nothwendig sei, da ja die andern Gedanken, wie sie beim hl. Athanasius wirklich vorkommen, für den Begriff einer vollen Erlösung ganz ausreichend seien?

Derartige Fragen müssen von vornherein abgewiesen werden mit dem Hinweis darauf, daß die Erlösung der Welt durch Christi Leben und Sterben das Werk einer unendlichen Liebe ist, und die wahre Liebe mit ihren Gaben und Gnaden nicht zu kargen, sondern weit mehr zu spenden pflegt, als der Empfänger nothwendig braucht.

Wenn es überhaupt schon mißlich ist, für das Verständniß eines Schriftstellers das sogen. „argumentum ex silentio“ anzuwenden, so gilt das namentlich, wenn es sich um Schriften eines Mannes handelt, der nur wenige systematische Abhandlungen verfaßte und auch in diesen wenigen Apologet oder Polemiker war — und gilt für das Verständniß der Kirchenväter im allgemeinen, welche in einer Zeit schrieben, wo die theologische Wissenschaft noch im Werden war.

Wollen wir die Gedanken unseres Heiligen richtig würdigen, so dürfen wir nicht vergessen, woran er selbst uns in unübertrefflich schöner Weise erinnert: „So herrlich und zahlreich sind die Thaten, welche der Erlöser durch seine Menschwerdung vollbrachte, daß, wenn einer sie aufzählen wollte, er ebenso handeln würde, als wenn jemand das unermessliche Meer schaute und seine Wogen zählen möchte. Denn wie es unmöglich ist, alle Wogen des Meeres mit dem Auge zu überschauen, weil die neuen, immer vorwärts drängenden Wogen der Wahrnehmung des Zählenden entgehen: so vermöchte einer, welcher alle Thaten aufzählen wollte, die Christus im Leibe verrichtete, sie nicht einmal im Geiste zu fassen, da mehr seinem Geiste entgehen würde, als er erfaßt zu haben glaubt. Daher ist es angemessen, nicht über alles reden wollen, da ja nicht einmal ein Theil davon würdig gepriesen werden kann.“¹

8. Die ganze Schöpfung ward durch Christum erlöst. Im weitern Sinne stellt sich seine menschliche Natur ihrem geschöpflichen Charakter gemäß als eine Art von mystischer Einheit aller Creaturen dar, die sämtlich in Christo mit

¹ De incarn. c. 54.

dem Logos verbunden und durch seinen Tod dem Vater als Opfer dargebracht worden sind. Christus ist der Mittler zwischen dem Schöpfer und der ganzen Welt; in ihm ist sozusagen alles Himmlische und Weltliche zu inniger Einheit verbunden, das ganze Universum mit neuem, göttlichem Leben durchdrungen. „Der Schöpfer wollte in der Creatur erscheinen, um in ihr alles zu befreien und die Welt dem Vater darzubringen und alles, was im Himmel und auf Erden ist, zu versöhnen.“¹ „Alles ist in Christo erlöst und neugeschaffen.“²

Zweites Kapitel.

Die Wiedervergöttlichung der gefallenen Menschheit im einzelnen.

A. Die religiös-sittliche Umgestaltung der Menschheit durch Christus.

1. In herrlichen und begeisterten Worten schildert Athanasius die religiös-sittliche Wiedergeburt der Menschheit durch das Werk Christi. War durch die Sünde eine Kluft zwischen Gott und der Menschheit entstanden, eine Kluft, welche im Laufe der Zeit und Geschichte sich immer mehr erweitert hatte, so war durch die Incarnation des Logos die Lebensgemeinschaft der Menschheit mit Gott wieder begründet worden, und die Geschichte des Werkes Christi, die Geschichte der religiös-sittlichen Umgestaltung der Welt durch den Erlöser und seine Lehre ist nichts anderes als die weitere Verbreitung und Herstellung jener in der Person Christi grundgelegten Lebensgemeinschaft der Menschheit mit Gott: Die Geschichte der Kirche ist die Fortsetzung der Geschichte Christi, ihres Hauptes. Man muß diesen Gedanken festhalten, wenn man die Darlegungen unseres heiligen Lehrers, wie er sie besonders De incarn. c. 46—55 gegeben hat, verstehen will.

¹ Epistola ad Adelphum c. 8.

² Contra Arianos I, c. 16.

Unter Hinweis auf die etwas detaillirte Ausführung bei Möhler (a. a. O. S. 154 ff.) geben wir die wichtigsten Gedanken des Heiligen wieder.

Wann begannen anders die Menschen den Bilderdienst zu verlassen, wann sind anders die Orakel überall verstummt, als erst jetzt, nachdem der Erlöser erschienen ist? Wann begann man anders die von den Dichtern als Götter und Helden Gefeierten als sterbliche Menschen anzusehen und zu verachten, als nachdem der Herr den Sieg über den Tod errungen und seinen Leib, indem er ihn wieder zum Leben auferweckte, unvergänglich erhalten hat? Verachtet wird der Dämonen Trug und Wuth; es schwindet die Magie; die Weisheit der Heiden wird als Thorheit erwiesen, nachdem Gottes wahre Weisheit sich auf Erden offenbart hat. Allenthalben verlassen die Menschen den Götzendienst und wenden sich Christo zu, und indem sie ihn als Gott anbeten, erlangen sie durch ihn Kenntnifs vom Vater, den sie vergessen hatten. Im Gegensatz zu den Volks- und Landgottheiten des Heidenthums, wo keiner den Gott des Nachbarn verehrte, sondern seinen eigenen Götzen für den Schöpfer Himmels und der Erde hielt, wird der eine Christus überall angebetet: er hat den ganzen Erdkreis für sich und den Vater gewonnen. Einst bewunderte man die Orakel, z. B. in Delphi, Dodona; die Dämonen hielten Quellen, Flüsse, Bäume und Steine besetzt und täuschten von da die Menschen durch thörichte Weissagungen: jetzt wird durch Anwendung des Kreuzzeichens der ganze Dämonentrug verscheucht. Die Zauberei, die bei den Aegyptern, Chaldäern und Indern blühte, verschwindet.

Während die heidnischen Philosophen trotz Anwendung vieler Wissenschaft und Beredsamkeit nur einzelne von ihren Lehren zu überzeugen und für die Tugend zu gewinnen vermochten und sich gegenseitig bekämpften, hat nur Christus durch einfache Worte, ohne tönenden Schwall seiner Verkündiger, auf dem ganzen Erdkreise die Menschen überredet, den Tod zu verachten, Unsterbliches zu sinnem, das Zeitliche gering zu schätzen und das Ewige zu betrachten; den

irdischen Ruhm gering zu achten und nur nach dem himmlischen zu streben.

Sehet nur hin auf die herrliche Tugend in den Jungfrauen Christi und in den Jünglingen, die sich der Keuschheit befleissigen, und betrachtet den Unsterblichkeitsglauben in dem grossen Chor der Martyrer! Schauet, wie durch Aussprechen des Namens Christi und durch Anwendung des Kreuzzeichens alle Gaukelei und Zauberei ohnmächtig wird. Wer ist jener Christus, der durch seinen Namen und seine Gegenwart alles überall in Schatten stellt und entkräftet, der allein Macht hat über alle und die ganze Erde mit seiner Lehre erfüllt? Ein Mensch? Wie kann denn ein einziger Mensch alle heidnischen Götzen an Macht übertreffen und beweisen, daß sie nichts seien? Ein Magier oder Dämon? Aber er hat die Zauberei und den Trug der Dämonen bekämpft und besiegt, sich nicht nur stärker erwiesen als einzelne Magier und Dämonen, sondern die ganze Zauberei, den ganzen Wahnsinn der bösen Geister verscheucht. Jeder muß gestehen, daß er Gottes Sohn, des Vaters Logos, Weisheit und Kraft ist.

Wann hat es jemals einen Menschen gegeben, dessen Lehre bis zu den Enden der Erde drang, so daß er überall verehrt wurde, ohne daß einer der Götzen es verhindern konnte, ja so daß die falschen Götter vergessen wurden? Wann hat es je ein heidnischer Weiser vermocht, auch nur für die Zeit seines Lebens die ganze Erde mit seiner Lehre zu erfüllen und so viele für sich zu gewinnen, wie es Christus gethan? Die Philosophen bekämpften sich gegenseitig in gelehrter Weise und fanden nur bis zu ihrem Lebensende Glauben. Der Logos verdrängte ihre Weisheit mit einfachen Worten und füllte seine Kirchen; und machte gerade dadurch, daß er als Mensch starb, dem eitlen Gerede der Weisen über die Idole ein Ende.

Die Unkeuschen werden sittenrein, die Mörder legen ihre Schwerter nieder, die Furchtsamen zeigen tapfern Muth, die Barbaren schliessen Frieden, und das alles in Kraft des Glau-

bens Christi und des Zeichens des Kreuzes. Was hat die Menschen so von der Unsterblichkeit überzeugt als Christi Kreuz und die Auferstehung seines Leibes? Welcher Mensch hat, und zwar auch für die Zeit nach seinem Tode, so manche bestimmt, die Jungfräulichkeit zu bewahren? Schien sie nicht allen unmöglich zu sein? Jetzt wird sie sogar von Kindern Gott gelobt, die noch nicht großjährig sind. Welcher Mensch konnte so wie Christus den ganzen Erdkreis durchheilen bis zu den entferntesten Ländern und Völkern und die wildesten und verkommensten Menschen tugendhaft und keusch machen? Nicht nur durch seine Apostel und Boten predigte Christus, nein: er gewann auch selbst die Menschen durch innerliches Zureden, die rohen Sitten aufzugeben, nicht ferner die väterlichen Götter zu verehren, sondern ihn anzuerkennen und durch ihn den Vater anzubeten. Kriegslust, Grausamkeit, unversöhnliche Feindschaften herrschten unter den Barbaren; nur wer ein Schwert führte, war sicher; und die Verehrung der Götter konnte den wilden Sitten nicht steuern. Jetzt aber, nachdem Christi Lehre Eingang gefunden, liegt ihnen nichts am Herzen, als ewiger Friede und Freundschaft. Vom Kriege wenden sie sich zum Ackerbau, ihre Hände waffnen sie nicht mehr mit dem Schwerte, sondern erheben sie zum Gebete; gewaffnet sind sie nur noch gegen die Dämonen. Es hatten diese früher im Bewußtsein ihrer eigenen Schwäche gerade deshalb die Menschen zu gegenseitiger Bekriegung aufgereizt, damit dieselben sich nicht beim Aufhören dieses Kampfes gegen die Dämonen wenden sollten. In der jetzigen Zeit aber streiten die Menschen gegen sie durch Sitte und Tugend und verfolgen und verachten sie: keusch in der Jugend, standhaft in Versuchungen, ausdauernd in der Arbeit, geduldig im Ertragen von Unrecht, gottergeben bei herben Verlusten, verachten sie auch den Tod, ja werden Martyrer Christi.

Nur der Heiland hat es vermocht, allein gegen eine ganze Menge von Menschen und Völkern, gegen die ganze Bildieranbetung, alle Dämonen, die ganze Zauberei und die

ganze heidnische Weisheit, die noch in Blüthe standen und bewundert wurden, zu streiten und dabei zu siegen; insgeheim überwindet er den Irrthum der einzelnen und bekehrt sie, so daß sie die Idole mit Füßen treten, die Zauberbücher verbrennen und sich der Lehre und den Geboten des Gekreuzigten zuwenden. Ist das Menschenwerk, wohlan! so zeige man, daß jemals ein Mensch solches vermocht; ist es aber voll göttlicher Kraft, warum sind die Ungläubigen noch so gottlos, daß sie als den Urheber des Werkes nicht den Logos anerkennen wollen? Est ist das ebenso thöricht, als wenn man aus der Welt nicht auf den göttlichen Schöpfer schließen wollte.

Die Finsterniß verschwindet vor dem Licht: der in sichtbarer Gestalt erschienene König der Menschheit macht diejenigen zu Schanden, die sich betrügerischerweise als Herrscher aufgespielt hatten, und regiert wieder selbst. Alles Menschliche vergeht; nur Christus und sein Wort bleibt.

Fürwahr, die Zeit, wo der hl. Athanasius ein solches Bild von den Wirkungen des Christenthums entwerfen konnte, das muß eine herrliche Zeit gewesen sein! Wir werden diese Schilderung, welche der etwa zwanzigjährige Jüngling (geb. 296) um das Jahr 314—317 gegeben hat, begreifen, wenn wir nur an einige Thatfachen denken: Für das gepriesene Martyrium waren herrliche Beispiele noch in aller Erinnerung; ein paar Jahre zuvor hatte gerade in Alexandrien ein Tyrann Maximinus gewüthet und unter andern eine heilige Katharina hingemordet; es hatten kurz zuvor Galerius und Maximinus in einem großen Theile des Orients die Kirche verfolgt, der Orient athmete eben erleichtert auf durch die erschienenen Toleranzedict. Zu Mailand war Konstantins berühmtes Edict erlassen, der katholischen Kirche die heißersehnte Religionsfreiheit zugestanden worden.

Indem unser heiliger Lehrer die Wirkungen der christlichen Lehre darlegt, hebt er besonders hervor, daß man daraus auf die Gottheit des Stifters unserer Religion schließen könne. Der Beweis für dieselbe liegt in mehreren Momenten: zunächst in der Bedeutung, dem Inhalte und der

Kraft der christlichen Tugend, Gottseligkeit und Sittlichkeit, durch welche unsere Lehre hoch erhaben ist über alles, was jemals menschliche Weisen ersonnen haben; sodann in der unter den Christen aller Länder und Völker herrschenden Uebereinstimmung im Glauben im Gegensatz zu andern Theorien und Religionen, die niemals über einen begrenzten Kreis hinausgedrungen sind; in dem sichern und festen Bestand der christlichen Lehre, indes alles vergeht, was Menschen erdacht und gewirkt haben; in der siegreichen Kraft, mit welcher sie, und zwar längst nach dem Tode des Stifters, alle Feinde niederwirft, insbesondere darin, daß vor unserer so überaus einfachen Religion alles verschwinden muß, was die Weltweisen mit Aufwendung aller Geisteskräfte ersonnen haben. Damit hat St. Athanasius wichtige, um nicht zu sagen alle Grundlagen gegeben für eine Vertheidigung des Christenthums aus der Sittlichkeit und Tugend seiner Lehren und Anhänger.

2. Um dem Gedankengange unseres Lehrers ganz gerecht zu werden, müssen wir noch die höchst charakteristische Art und Weise darlegen, wie er auf den innern, ursächlichen Zusammenhang dieses religiös-sittlichen Lebens der Christenheit mit der Thatsache der Incarnation des Logos und besonderer Lebensmomente Christi hinweist.

Im Anschluß an Joh. 17, 21 f. schreibt er Contra Arianos III, c. 23: „Wenn die Christen, so spricht der Heiland, in solcher Weise vollkommen geworden sind, so wird die Welt erkennen, daß du mich gesandt hast. Denn wenn ich nicht gekommen wäre und ihren Leib getragen hätte, so wäre keiner von ihnen vollkommen geworden, sondern es würden alle im Verderben geblieben sein. Nun wirke in ihnen, Vater! und wie du mir es gegeben hast, jenen Leib zu tragen, so gib ihnen deinen Geist, damit sie in diesem eins werden und in mir die Vollkommenheit erreichen. Denn ihre Vollkommenheit beweist, daß dein Logos erschienen ist, und wenn die Welt sieht, daß sie vollkommen und von Gott getragen (θεοφορούμενοι) sind, so wird sie

fest glauben, daß du mich gesandt hast, und ich erschienen bin. Denn woher wäre ihre Vollkommenheit gekommen, wenn nicht ich, dein Logos, ihren Leib angenommen hätte und Mensch geworden wäre und so das Werk vollendet hätte, welches du, o Vater, mir aufgegeben hast? Es ist aber das Werk vollendet worden, weil die Menschen von der Sünde befreit worden sind und nicht mehr sterblich bleiben, sondern vergöttlicht und, indem sie auf unser Beispiel schauen, miteinander in Liebe verbunden sind.“

Die Thatsache der christlichen Vollkommenheit ist nicht nur Beweis, sondern Darstellung der Thatsache, daß das menschliche Sündenelend überwunden ist; und weil diese Ueberwindung nur dadurch geschehen konnte, daß Gottes Logos sich die menschliche Natur zu eigen gemacht und in sich erneuert und vollendet hat, so ist die Vollkommenheit der Christen ein Beweis für die Thatsächlichkeit der Incarnation des Logos; ja sie ist directe Darstellung des Factums, daß ein göttliches Lebensprincip in die Menschheit eingesenkt worden ist und nunmehr in ihr waltet; also stete, unmittelbare Offenbarung oder auch Fortsetzung des von und in der Person des Gottmenschen principiell gegebenen gottverbundenen, vom Walten der Gottheit durchdrungenen und durchleuchteten Lebens. In ähnlicher Weise wie durch den Heiland offenbart sich der Logos direct durch das Leben der christlichen Menschheit ¹.

3. Mit besonderem Nachdruck wird der Werth und die Bedeutung der christlichen Todesverachtung hervorgehoben. „Daß der Tod vernichtet ist und keine Macht mehr hat, sondern wahrhaft todt ist, erhellt daraus, daß er von allen Schülern Christi verachtet wird, daß alle ihn verhöhnen und nicht mehr fürchten, sondern durch das Kreuzzeichen und den Glauben an Christus ihn wie einen Todten zertreten. Einst war er auch den Heiligen furchtbar, und alle beweinten

¹ Sieh Möhler zu der Stelle Contra Arianos II, c. 81 a. a. O. S. 162.

die Sterbenden als solche, die zu Grunde gingen. Nun aber, nachdem der Erlöser seinen Leib auferweckt hat, achten alle Christen den Tod für nichts und wollen lieber sterben, als ihren Glauben an Christus verläugnen. Denn sie wissen, daß sie nach ihrem Sterben nicht zu Grunde gehen, sondern leben und durch die Auferstehung die Unverweslichkeit erlangen werden. Nur jener, der uns vorher in Todesherrschaft bezwang, ist, nachdem die Schmerzen des Todes gelöst, wahrhaft todt geblieben. Beweis dafür ist, daß die Menschen, bevor sie Christo glaubten, den Tod als furchtbar ansahen und flohen, nachdem sie aber zum Glauben an seine Lehre übergegangen sind, ihn so tapfer verachten, daß sie ihm wunderbar muthig und eifrig entgegen-eilen und Zeugen der Auferstehung werden, die der Erlöser im Kampf gegen den Tod bewirkt hat. Wenn christliche Knaben und Mädchen das irdische Leben verachten und zu sterben verlangen, wenn der Mensch, da doch die Natur vor dem Tode zurückbebt, im Glauben an das Kreuz das Natürliche verachtet und das Sterben nicht scheut, ist das nicht ein klarer Beweis dafür, daß der Tod durch den Heiland besiegt worden ist? Wie einer, welcher sich mit Amianth bekleidet hat, im Feuer erkennt, daß er unbrennbar ist, so möge, wer am Siege Christi über den Tod zweifelt, den Glauben Christi annehmen, und dann wird er die Schwäche des Todes und den über ihn errungenen Triumph empfinden! Haben doch manche, die früher über den Glauben spotteten, später, nachdem sie ihn angenommen, so tapfer den Tod verachtet, daß sie Martyrer Christi geworden sind! Wird aber durch das Zeichen des Kreuzes und den Glauben an Christus der Tod verachtet, so erhellt, daß es Christus gewesen, der den Tod besiegt hat; wenn der vorher so mächtige und gefürchtete Tod nach dem Sterben und der Auferstehung des Heilandes verachtet wird, so ist klar, daß der Gekreuzigte denselben überwunden. Wenn man sieht, wie Menschen, die von Natur schwach sind, freudig in den Tod eilen, mag er auch mit Qualen verbunden sein, wie Männer,

Weiber und zarte Kinder aus Liebe zu Christus ihr Leben lassen mit Freude und Begeisterung, sollte man da so thöricht sein, nicht einzusehen, daß Christus ihnen den Sieg über den Tod gewährt? Wer bemerkt, daß eine Schlange, deren frühere Wildheit er gekannt hat, zertreten wird, der zweifelt nicht daran, daß sie todt ist und völlig ihre Kraft verloren hat, er müßte denn keinen gesunden Verstand haben. So muß ein jeder, der die Verspottung und Verachtung des Todes durch die Christgläubigen sieht, mit zweifelloser Gewißheit glauben, daß der Tod vom Heiland überwunden und vernichtet ist ¹.

Wollen wir diese geistreiche und anziehende Gedankenfolge in ihrer ganzen Bedeutung verstehen und würdigen, so müssen wir uns wieder daran erinnern, daß Athanasius, wie schon bei der Besprechung seiner Urstandslehre betont wurde, weit mehr die zuversichtliche Hoffnung der Auferstehung hervorhebt als diese selbst. Ihm ist die feste und unerschütterliche Ueberzeugung von der eigenen leiblichen Unsterblichkeit Anzeichen und Folge der wirklichen Unverweslichkeit, so daß aus jener auf diese sogleich geschlossen werden darf, und so wird denn z. B. *De incarn. c. 10* die Hoffnung auf die Wiedererstehung als der von Christus uns gebrachte Anfang des neuen Lebens bezeichnet.

Es steht die zuversichtliche Ueberzeugung der Christen von ihrer einstigen Auferstehung in innerem, organischem Zusammenhange mit der Wiedererstehung des Erlösers von den Todten. Unser heiliger Lehrer faßt das Martyrium, in welchem die Geringschätzung des Sterbens und der Auferstehungsglaube culminiren und ihren prägnantesten Ausdruck finden, als einen directen Beweis dafür, daß Christus thatsächlich durch seinen Tod und seine Auferstehung für die Menschen den Tod überwunden und die Wiedererstehung begründet hat. Martyrium und Todesverachtung sind eine unmittelbare Darstellung und Ver-

¹ *De incarn. c. 27—29.*

körperung der Fundamentaldogmen von der Thatsächlichkeit und Kraft des Sterbens und der Auferstehung des Gottmenschen; der Sieg, welchen der Heiland durch diese beiden Momente über den Tod der Menschheit errungen hat, wird im Martyrium fortgesetzt bzw. dargestellt.

Der Werth dieser tiefen, echt Athanasianischen Auffassung kann nicht darin liegen, daß damit eine den Gegner stricte überzeugende Beweisführung gegeben sein könnte; berechtigt ist aber die Anschauung des Heiligen zunächst insofern, als sie die apologetische Bedeutung des Martyriums in die siegreiche Glaubenskraft der christlichen Blutzeugen legt; vor allem aber deshalb, weil ein Christ, welcher ebenso wie die Martyrer von der Wahrheit und göttlichen Kraft des Glaubens tief überzeugt ist und so wie Athanasius von diesem Standpunkte aus alle Erscheinungen des christlichen Lebens betrachtet und beurtheilt, allein darin eine wirklich erschöpfende Würdigung des Martyriums finden kann, daß es als ein fortgesetzter Sieg des Erlösers über den Tod gefaßt wird.

Bei dieser Gelegenheit möge eine allgemeine Bemerkung angefügt werden, welche auch für das Verständniß des folgenden Punktes von Wichtigkeit ist. Es ist eine erkenntnistheoretische Eigenthümlichkeit der Lehre unseres Kirchenvaters, daß ihm die ganze Wahrheit, d. h. das Gesamtchristenthum, die Summe aller durch die Vernunft und Offenbarung vermittelten religiösen Gedanken, als etwas Einheitliches erscheint, was, ohne eines Beweises zu bedürfen, gegeben ist, und dessen Erkenntniß durch eine intuitive „Erfassung“ (κατάληψις)¹ zu stande kommt. Das zuerst verfaßte Werk unter den uns überlieferten Schriften des hl. Athanasius, das Buch „Contra gentes“, spricht sogleich im ersten Satze höchst charakteristisch aus, daß die religiöse Erkenntniß „nicht sowohl der Belehrung seitens der Menschen

¹ Contra gentes c. 33.

bedarf, als vielmehr aus sich selbst geschöpft wird“. Das platonische „Schauen der Ideen“ kehrt hier in christlichem Gewande wieder. Wenn unser heiliger Lehrer manche von den christlichen Wahrheiten mit Vernunftgründen zu beweisen scheint, so können doch oft diese seine Argumentationen im Grunde genommen nur die Bedeutung von Erklärungen haben, die er nachträglich unter Zugrundelegung mancher platonischer Anschauungen von dem ihm schon Feststehenden gab. So erklärt es sich, daß er mit dem durch seine rationalen „Beweise“ Erkannten sofort die einschlägigen Momente, welche er in der intuitiv geschauten Wahrheit vorfand, verband. Traf er z. B. irgendwo auf Spuren des göttlichen Logos, so ist ihm dieser sogleich der persönliche Logos, welcher in Christus die menschliche Natur in sich aufgenommen hat. Ein lehrreiches Beispiel ist der kosmologische Gottesbeweis, der *Contra gentes* c. 35 sqq. gegeben wird, besonders c. 40 und c. 41.

Allerdings beweist uns diese Methode, wie fest und siegesgewiß unser heiliger Kirchenvater von der Wahrheit des Glaubens überzeugt war, und stellt ihn zu den rationalistischen Arianern in einen tiefgreifenden und wohlthuenden Gegensatz: Ihm war das christliche Bewußtsein, so wie es sich in der Kirche überlieferte, das Erste und unbedingt Maßgebende¹, während jene, die überkommenen Glaubenswahrheiten vor das Forum ihrer Vernunft ziehend, dasjenige, was sie durch rationale Speculation und auf Grund von Begriffen, welche der natürlich-geschöpflichen Welt entnommen waren, nicht verstehen konnten, läugneten und sich dabei nicht scheuten, über die heiligsten von ihnen nicht begriffenen Ueberlieferungen in ganz trivialer, uns anwidernder Weise zu spotten².

Indes ist nicht zu verkennen, daß durch die Art und Weise, wie Athanasius Theologie und Philosophie verbindet,

¹ Schön heißt es *Expos. in Psalm. 49, 3*: „Τῆς γὰρ γνώσεως τοῦ Χριστοῦ τὸ διὰ πίστεως ἡγείται φῶς νοητόν.“

² *Contra Arianos* I, c. 22.

ohne ihren formell-methodischen Unterschied zu beachten, das Resultat seiner Argumentationen häufig ein nach Inhalt und Umfang größeres und weiteres ist, als es tatsächlich logisch sein kann; und deshalb ist ihre apologetische Kraft oft eine beschränkte, nicht unbedingte.

4. Die sittlich-religiöse Regeneration der Menschheit durch das Christenthum steht mit der Thatsache der Auferstehung des Heilandes in innerem Zusammenhange. „Da der Erlöser“, so führt der heilige Kirchenlehrer De incarn. c. 31 sqq. aus, „so vieles in den Menschen wirkt und täglich überall eine solche Menge von Hellenen und Barbaren unsichtbar für seinen Glauben und seine Lehre gewinnt, kann man da noch zweifeln, ob der Heiland auferstanden sei, ob Christus lebe, ja das Leben selbst sei? Ist es das Werk eines Todten, so auf die Gesinnungen der Menschen einzuwirken, daß sie die väterlichen Satzungen verschmähen und Christi Lehre annehmen? Nein! Wie sollte er es vermögen, wenn er keine Thätigkeit mehr ausübt — das kann ja ein Todter nicht —, die Wirkenden, die Lebenden von ihrer Thätigkeit abzuhalten, so daß der Ehebrecher keinen Ehebruch mehr treibt, der Mörder nicht mehr mordet, der Betrüger nicht mehr betrügt, der Gottlose gottesfürchtig wird? Wie kann er, wenn er nicht auferstanden, sondern todt ist, die falschen Götter, von welchen die Heiden glauben, daß sie leben, und die göttlich verehrten Dämonen verfolgen und vertreiben? Lächerlich wäre es, anzunehmen, daß die Dämonen, die er vertreibt, die Idole, die er vernichtet, lebend seien, dagegen derjenige, welcher sie zerstört und durch seine Kraft zu nichte macht, todt sei!“

Vieles wirkt Christus tagtäglich, lehrt die Menschen Frömmigkeit und Tugend, gibt ihnen Todesverachtung, führt sie zur Erkenntniß seines Vaters — nichts Aehnliches vermögen Götzen und Dämonen, sie müssen weichen, die Magie hört auf, die Orakel verstummen, die böse Begierlichkeit wird besänftigt, von der Erde erhebt man seinen Blick himmelwärts. Wer ist nun todt? Christus? Aber ein Todter wirkt nicht. Der Gottessohn lebt, todt ist nur der Tod, zu

Schanden werden Dämonen und Idole. Wie man aus der Schöpfung Gott erkennt, wie ein Blinder durch die Wärme empfindet, daß die Sonne über der Erde steht, wenn er auch die Lichtstrahlen nicht sieht, so müssen wir aus den Wirkungen des Christenthums darauf schliessen, daß Christus lebt, widererstanden ist. Wäre er todt, so könnte er nicht die Dämonen verjagen, die Idole vernichten; einem Todten würden die Dämonen nicht gehorchen, sie würden nicht beim Nennen seines Namens fliehen, zumal da sie ja sehen können, was für uns unsichtbar ist, und so, falls er todt wäre, das erkennen und ihm den Gehorsam verweigern würden.

Es liegt dieser charakteristischen und geistvollen Beweisführung der Gedanke zu Grunde, daß nicht nur der principielle, objective Vollzug der Wiedervergöttlichung der Menschheit, sondern auch die Bekehrung der Einzelnen zur religiös-sittlichen Lehre des Erlösers, mit andern Worten, die Zuwendung der Früchte und Wirkungen jener Wiedervergöttlichung an jeden Menschen, in einer Thätigkeit Christi begründet sei, und zwar in einer Thätigkeit des ganzen Christus nach seiner göttlichen und nach seiner menschlichen Seite. Alles christliche Leben und Denken kommt vom Heiland, dem Gottmenschen; da aber ein Todter nicht das Princip geistigen oder sittlichen Lebens sein kann, so muß der Erlöser wiederauferstanden sein und leben.

Ueberblicken wir noch einmal die in diesem Abschnitt entwickelten Gedanken: Die fortwährende religiös-sittliche Umgestaltung der Welt durch das Christenthum, das Glaubens- und Tugendleben der Christen ist dem hl. Athanasius überzeugender Beweis für die Wahrheit und göttliche Kraft der kirchlichen Lehre, besonders des Glaubens an die durch den Gottmenschen und sein Werk vollzogene Erlösung; die Geschichte der wiederbegnadeten Menschheit ist in mehrfacher Hinsicht eine immerwährende, lebendige Apologie des Christenthums.

B. Die Theilnahme des einzelnen Menschen an der in und durch Christus der Menschheit principiell erworbenen Gottesgemeinschaft.

1. Die Wiedererhebung der Menschheit zu Gott war in und durch Christus objectiv vollzogen. Es fragt sich nunmehr, wie der Einzelne dieser Vergöttlichung theilhaft werde.

Wir haben oben hervorgehoben, wie unser heiliger Kirchenvater aufs schärfste betont, daß die Menschheit Christi eine Art universalen Charakters hat, so daß alle als mit derselben und in ihr schon wiederbegrüdet erscheinen. Athanasius folgt dem heiligen Apostel Paulus; allerdings dürfen wir auch in manchen Aeußerungen, wo er alle Menschen mit der menschlichen Natur des Erlösers in etwas realistisch klingenden Wendungen fast zu identificiren scheint, den Einfluß der platonischen Lehre erkennen, daß die einzelnen Dinge nur durch Theilnahme an ihrer real existirenden Idee („universale“) ihr Sein und ihre Qualität haben, welche Lehre auf den Begriff der Incarnation angewandt wird. Aber nur wenn man Sätze unseres Heiligen aus dem Zusammenhang reißt, könnte seine Doctrin Anlaß zu Mißverständnissen geben; es erhellt aus vielen Stellen und aus der Gesamtanschauung, daß St. Athanasius nicht im mindesten an eine von Gott allein kraft der Person und des Werkes Christi schon wirklich vollzogene Wiederbegrüdung aller einzelnen Menschen denkt. Vielmehr gewinnt er, indem er stets, auch im Kampfe gegen die Häresie, als den Zweck des Erscheinens Christi einen doppelten bezeichnet: Heilung und Belehrung, die Möglichkeit, den beiden nothwendigen Factoren im Erlösungswerke des Einzelnen: Gott und der menschlichen Freiheit, gerecht zu werden.

„Unsere Leiber sind mit dem Leibe Christi verwandt.“ Da sie „derselben Art sind wie der Leib des Herrn, so empfangen wir aus seiner Fülle und haben in jenem Leib die Wurzel für unsere Auferstehung und Erlösung“¹. „Da der

¹ De sententia Dionysi c. 10.

menschgewordene Logos den Heiligen Geist empfing, waren wir es, die durch ihn die Kraft erhielten, ihn zu empfangen. Vom Logos sagt man, daß er geheiligt worden sei, insofern er Mensch geworden ist und ihm der Leib, der geheiligt wurde, gehört. Von jenem aus begannen (ἡρξάμεθα) auch wir die Salbung und das Siegel zu empfangen.“¹ „Christus besaß als Logos alles; als Mensch aber empfing er den Heiligen Geist; und so hatten die Menschen in ihm und durch ihn das Princip (ἀρχή) des Geistesempfanges.“² „Der Sohn ward Fleisch, um die Menschen für die Gottheit empfänglich zu machen.“³ Zur Erklärung von 1 Kor. 3, 10 f. heisst es: Seiner menschlichen Natur nach ward der Logos zum Fundamente gelegt, damit wir als kostbare Bausteine auf dasselbe gesetzt werden können⁴. „Als alle Menschen wegen der Sünde Adams verloren waren, wurde zuerst von allen Christi Fleisch gerettet und befreit, weil es Eigenthum des Logos selbst geworden war; und dann werden wir als seine Leibesgenossen gerettet wie jener Leib; denn in diesem ist der Herr unser Führer zum Himmelreich.“⁵

Demgemäfs ist die Wiederbenedignung aller Menschen durch Christus und sein Werk als eine principielle und potentielle gegeben, noch nicht als eine thatsächliche. In der mit Gott verbundenen, mit göttlichem Leben durchdrungenen menschlichen Natur des Heilandes ist für uns alle die Wiedervergöttlichung hinterlegt, besitzen wir die Anwartschaft auf dieselbe.

Dagegen liegt in unserem freien Eingehen auf Christi Lehre und Beispiel die nothwendige Bedingung, um thatsächlich an der Erlösung Antheil zu erhalten.

2. Wir müssen dafür zunächst und vor allem an die Thatsächlichkeit und wahrhaft erlösende Kraft des Erscheinens,

¹ Contra Arianos I, c. 47.

² L. c. I, c. 48. „Ἀρχή“ (ἀρχομαι) bedeutet nicht bloß den temporalen Anfang, sondern auch in causaler Beziehung: Princip. Sieh *Suicer* l. c. I, 526.

³ Contra Arianos II, c. 59.

⁴ L. c. II, c. 74.

⁵ L. c. II, c. 61.

Lebens, Leidens, Sterbens und Auferstehens des Gottmenschen und an die Wahrheit und Göttlichkeit der in und von Christus dargebotenen Offenbarung und Lehre glauben. Nachdem der Erlöser gestorben ist, sind wir, die wir an ihn glauben, von der Strafe des Todes erlöst, und es wird uns eine Auferstehung zum seligen Leben zu theil¹. „Der Logos ward Mensch und erlitt den Kreuzestod, damit durch den Glauben an diesen alle Gläubigen gerettet werden könnten.“² „Wenn diejenigen verurtheilt worden sind, welche den Propheten nicht geglaubt, um wieviel mehr diejenigen, welche dem Herrn selbst nicht geglaubt! Wenn wir ihn bekennen, so wird er auch uns bekennen; wenn wir ihn verläugnen, so wird er auch uns verläugnen; wenn wir ihm nicht glauben, so bleibt er doch sich und seinen Worten treu, da er sich selbst nicht verläugnen kann.“³

Im speciellen erfahren wir noch nichts über die innere Beschaffenheit des Glaubensactes und namentlich über das Verhältniß des göttlichen und menschlichen Wirkens bei demselben; doch liegt der Hauptnachdruck auf Gott als dem Urheber des Glaubens, wie schon aus dem Schlusse von der religiösen Umgestaltung der Welt im Christenthum auf ein göttliches Princip hervorgeht.

In der Lehre der katholischen Kirche findet der Mensch den wahren Glauben; sie ist die von Christus uns gebrachte Lehre, welche die Apostel gepredigt und die Väter bewahrt haben; der Anker des Glaubens, ohne welchen man in diesem Schiffbruch leidet; so daß der aus der Kirche Scheidende kein Christ mehr ist⁴.

Die Kirche ist nur eine, für alle Völker, Länder und Zeiten bestimmte, so einheitlich und unzertrennt wie der unzertheilte Leib Christi am Kreuze⁵; die Kirche — so heißt es in den „Expositiones in Psalmos“ — strahlt und erleuchtet

¹ De incarn. c. 21.

² Contra Arianos II, c. 81.

³ Contra Apoll. I, c. 9.

⁴ Epistola ad Serapionem I, c. 28; Contra Arianos III, c. 58.

⁵ De incarn. c. 24.

die Erde unter dem Himmel und bleibt beständig wie Sonne und Mond; sie ist Christi Thron; er ruht in ihr; sie ist die Königin als Braut des großen Königs, prächtig gekleidet mit Glaube, Hoffnung und Liebe und mit einem noch herrlicheren Gewande, mit Christus selbst¹.

Sie ist der mystische Leib Christi. „Als er am Kreuze sprach: ‚Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist‘, empfahl er durch sich dem Vater alle Menschen, welche in ihm das Leben besitzen. Denn seine Glieder sind sie, und die vielen Glieder bilden einen Leib, welcher die Kirche ist.“² „Christi Menschheit ist die gesamte Kirche, die in ihm herrscht und regiert nach seiner Kreuzigung und gesalbt wird für das Himmelreich, damit sie mit ihm herrsche, der sich ihretwegen herabgelassen und sie in seiner Sklavengestalt angenommen hat.“³ Als daher Saulus die Kirche verfolgte, in der Christi Gestalt und Bild war, redete der Heiland so, als werde er selbst verfolgt: „Saulus, warum verfolgst du mich?“⁴

Es ist somit die Kirche die Gemeinschaft derjenigen, welche thatsächlich an der durch Christus erwirkten Wiedergebädigung Antheil erhalten haben; in ihr als dem einen, mystischen Leibe des Erlösers ist die Wiedervergöttlichung der Menschheit hinterlegt, so daß zur wirklichen Erlangung derselben der Anschluß an die Kirche für einen jeden nothwendig ist: „Extra ecclesiam nulla salus.“

Um wirksame Bedingung des Heils zu sein, darf das Annehmen und Glauben der Lehre Christi nicht ein bloß intellectuell-religiöser Act bleiben, sondern muß sich mit einem sittlichen Leben nach dieser Lehre und mit einer Nachfolge des Tugendbeispiels des Erlösers verbinden. „Nachdem er den Glauben erklärt hat, spricht er über die Werke, damit wir, die es hören, durch beides die wahre Erbschaft erlangen.“⁵ „Nicht Worte, sondern die Gesinnung und der fromme Lebens-

¹ Expos. in Psalm. 44, 9 sqq.

² De incarnatione et contra Arianos c. 5.

³ L. c. c. 21.

⁴ Contra Arianos II, c. 80.

⁵ Expos. in Psalm. 23, 3.

wandel machen den Gläubigen aus.“¹ „Wir werden durch Nachahmung (Christi) tugendhaft und Söhne Gottes.“² „Wenn jeder von uns sich nach dem Muster Christi beträgt, können wir wahrhaft treten auf Schlangen und Skorpionen und auf die ganze Macht des Teufels“³, d. h. wir erhalten Antheil an dem von Christus errungenen Siege über den Satan.

Religion und Sittlichkeit sind im Christenthum untrennbar: „Glaube und Gottseligkeit, sie sind Verwandte und Geschwister; wer an Gott glaubt, der ist auch gottselig, und wer gottselig ist, der glaubt auch um so mehr. Wer aber in der Gottlosigkeit verharret, der weicht auch auf alle Weise vom Glauben ab, und wer von der Gottseligkeit abfällt, der fällt auch vom wahren Glauben ab.“⁴

3. Ist es die Bestimmung des erlösten Menschen, in der erlangten mystischen Gottesgemeinschaft und damit zugleich im Zustande der Anwartschaft auf die eschatologische Lebensgemeinschaft mit Gott zu verbleiben, so erscheint als dem entsprechende sicherste und wirksamste Disposition für die letztere das religiös-sittliche Verhalten desjenigen, welcher seinerseits sich der Gemeinschaft mit allem Nichtgöttlichen und der Anhänglichkeit an alles Irdische entäufsert hat, welcher auf die zeitlichen Güter verzichtet, um in möglichst ungehinderter, steter Geisteserhebung zu Gott leben zu können. Darin liegt das Ideal der christlichen Vollkommenheit, der ideale und sicherste Weg des Christen zum Himmel. Die Jungfräulichkeit und die Enthaltensamkeit überhaupt sind die schönsten christlichen Tugenden. Wie die Virginität mit dem Zweck des Werkes Christi eng verwandt ist, so ist sie auch ein nur vom Heilande den Menschen gegebenes Gnadengeschenk; eine in jeder Hinsicht specifisch christliche Tugend. Sie, deren Bewahrung alle menschlichen Lehrer als etwas Unmögliches dargestellt hatten, wurde vom Erlöser mit solchem Erfolge gepredigt, dafs sogar Kinder,

¹ Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae c. 9.

² Contra Arianos III, c. 19. ³ Festbriefe S. 109.

⁴ A. a. O. S. 121.

welche das gesetzmäßige Alter noch nicht erreicht haben, diese Tugend, die über dem Gesetze steht, geloben¹. Es ist ein besonderes Gnadengeschenk Christi, daß wir in ihr das Bild der Engel auf Erden haben. Wenn die Heiden diese Jungfrauen, die Bräute Christi, sehen, so bewundern sie dieselben als die Tempel des Logos. Nur bei uns wird diese erhabene und himmlische Lebensweise geübt².

Interessant ist, daß auch die theoretische und praktische Begeisterung des hl. Athanasius für Mönchthum und Ascese in seiner Anschauung vom Zwecke der Erlösung ihre dogmatische Grundlage hat. In herrlichen Zügen gibt er uns in der Lebensbeschreibung des hl. Antonius das Ideal des katholischen Mönchslebens. Das ganze, in Einsamkeit und völligem Verzicht auf allen irdischen Besitz und jeden weltlich-sinnlichen Genuß dahinfließende Ascetenleben dieses Heiligen, der in hartem Ringen mit innern und äußern Feinden jede Anhänglichkeit an das Geschöpfliche in sich überwunden hatte und seinen Geist, das reine, fleckenlose Bild des göttlichen Logos, stets und innig auf die Betrachtung des himmlischen Urbildes gerichtet hielt, war die ununterbrochene, sicherste Disposition für den Empfang der eschatologischen, realen Gottesgemeinschaft, welche bei Antonius bereits hienieden durch seine Macht, mit übermenschlicher, göttlicher Kraft Wunder zu wirken, z. B. Kranke zu heilen und Dämonen auszutreiben, durch Visionen und mystische Ekstase anticipirt ward.

Eine detaillirte Schilderung des Lebens des Heiligen gehört nicht zu unserer Aufgabe. Indem wir daher auf Möhler (a. a. O. S. 378 ff.) verweisen, bemerken wir hier noch, daß es nur auf dem Standpunkte einer tendenziösen Voreingenommenheit gegen das Mönchthum oder einer rationalistischen Verständnißlosigkeit für dasselbe möglich ist, die durch die Tradition verbürgte Abfassung der ‚Vita S. Antonii‘ seitens des hl. Athanasius in Frage zu stellen. Wenn unter andern

¹ De incarn. c. 51; cf. Vita S. Antonii c. 79.

² Apologia ad imperatorem Constantium c. 33.

Weingarten¹ behauptet: „Weltanschauung und Theologie, Legende und Geschichte der ‚Vita S. Antonii‘ ständen in unveröhnlichem Widerspruch mit Athanasius,“ „die Vita sei eine Tendenzschrift des entwickelten Mönchthums, die Darstellung des Ideals eines in den kirchlichen Organismus eingefügten und trotz aller populären und Wüstenelemente in die Atmosphäre griechischen Geistes erhobenen Cönobitenthums“ (!), so haben solchen und ähnlichen Sätzen gegenüber Meyer² und Eichhorn³, ersterer mit besonderer Betonung der sprachlichen, letzterer mit Hervorhebung der inhaltlichen Seite, klar gezeigt, daß es unwissenschaftlich ist, den von der Tradition verbürgten Athanasianischen Ursprung des Werkes zu läugnen.

Anmerkung. Es sei uns gestattet, damit die ‚Vita S. Antonii‘ nicht einseitig aufgefaßt werde, einige Bemerkungen anzufügen.

Bei der Besprechung der Möglichkeit der Sünde für den ersten Menschen wurde erwähnt, daß wir in allem Geschöpflichen Gott oder, beim Creatürlichen als solchem stehen bleibend, dasselbe allein — insofern es für uns ein Gut ist — suchen können. Die Betrachtung und Erstrebung des Geschöpflichen ist nicht sündhaft, wenn sie nicht bei diesem als ohne Beziehung zu Gott Gedachten stehen bleibt. Daraus erhellt, daß das Mönchthum nicht für jeden nothwendig ist, sondern nur ein sicherer Weg, um niemals das bloß Creatürliche zu suchen, indem der Mönch sich nämlich diese Möglichkeit — wenigstens zum großen Theile — durch seinen Verzicht auf das Erstreben irdischer Güter nimmt.

Antonius ermahnt mehrmals, besonders klar im Kapitel 38, die Mönche, nicht nach Wundermacht, sondern nach Tugendvollkommenheit zu streben. Athanasius will das Leben des heiligen Einsiedlers nicht als ein mürrisches und trübseliges aufgefaßt wissen, sondern weist wiederholt, besonders schön Kap. 14 und 67, rühmend auf den fröhlichen Gleichmuth des Heiligen hin.

4. Es gibt einige bestimmte Handlungen, welche nicht so wie die Tugenden unseres religiös-sittlichen Lebens bloß Bedingungen für den Empfang der Erlösungsgnade sind

¹ Realencyklopädie für protestantische Theologie, X, 758—779. Dazu „Ueber den Ursprung des Mönchthums“ (*Briegers Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1876—1877).

² Katholik 1886 I, 495 ff.; 619 ff.; II, 72 ff.; 173 ff.

³ Athanasii de vita ascetica testimonia collecta (Halle 1886) 36 sqq., besonders 53 sqq.

und auf diesen disponiren, sondern in sich die Kraft besitzen, uns diese Gnade thatsächlich zu vermitteln.

Indem wir von den Stellen, an welchen (wie z. B. De Trinitate et Spiritu Sancto c. 21) von einer Mittheilung des Heiligen Geistes durch Handauflegung die Rede ist, hier absehen, weil diese Stellen nicht zahlreich sind, und ihr Inhalt unbedeutend und klein ist, sprechen wir nur von zweien solcher Mittel, der Taufe¹ und der Eucharistie.

a) Da wir alle in Christo bereits getauft² sind, so empfängt der Einzelne in seiner Taufe das wirklich, was ihm durch diejenige des Erlösers schon principiell und potenziell erworben ist, so daß unsere Taufe im wesentlichen eine fortlaufende Darstellung oder auch Actualisirung der des Gottmenschen ist.

Nur im Namen der wahren Trinität darf die Taufe gespendet werden, nicht etwa im Namen Gottes und eines creatürlichen Logos oder Heiligen Geistes; sonst ist ihre Einheit vernichtet; weil sie uns mit Gott verbinden soll, so ist sie, im Namen eines Geschöpfes gespendet, nutzlos; ihr Princip als dasjenige unserer zweiten Schöpfung muß mit dem unserer ersten identisch sein; wenn der Täufling oder der Spender die wahre Trinität läugnet, so ist die Taufe werthlos.

„Weshalb wird“, so schreibt Athanasius gegen die Arianer, „bei der Vollendung (τελείωσις), nämlich bei der Taufe, mit dem Vater der Sohn genannt? Zu behaupten, der Vater genüge nicht, wäre gottlos. Genügt er aber, wozu bedarf es denn zur Schöpfung oder zum heiligen Bade noch des Sohnes? Denn welche Gemeinschaft besteht zwischen Schöpfer und Geschöpf? Warum wird also bei der Vollendung das Geschaffene mit dem Schöpfer genannt? Was soll denn der Glaube an den einen Schöpfer und das eine Geschöpf? Sollen wir mit der Gottheit verbunden werden, wozu dann ein Geschöpf? Sollen wir aber mit dem Sohne verbunden werden, der nach eurer Ansicht ein Geschöpf ist, so ist auch der Name

¹ Vgl. *Pell* a. a. O. S. 222 ff. *Voigt* a. a. O. S. 169 ff.

² Contra Arianos I, c. 47.

des Sohnes in der Taufe überflüssig. Denn Gott, der ihn zum Sohne machte, kann auch uns zu Söhnen machen. Ist ferner der Sohn ein Geschöpf, so werden, da ja die vernünftigen Creaturen dieselbe Natur haben, Geschöpfe von einem der ihrigen keine Hilfe erlangen, weil alle der Gnade Gottes bedürfen.“ „Der Sohn wird mit dem Vater zugleich genannt nicht deshalb, weil etwa der Vater nicht genüge, aber doch auch nicht ohne Grund; vielmehr muß, weil er Gottes Logos und Weisheit und die Ausstrahlung des Vaters ist, die vom Vater gegebene Gnade im Sohne gespendet werden. Vater und Sohn gehören zusammen wie Licht und Ausstrahlung. Gott hat nicht, als ob er einer Hilfe bedürfte, sondern weil er Vater ist, durch seine Weisheit die Erde erschaffen, durch seinen Logos alles gemacht, und so begründet er auch im Sohne die Gnaden des heiligen Bades.“ „Wen der Vater tauft, den tauft auch der Sohn, und wen der Sohn tauft, der wird vom Heiligen Geiste geheiligt.“¹

Die Taufe — so lesen wir in den „Expositiones in Psalmos“² — wäscht unsere Sünden ab; als das Bad der Wiedergeburt befreit sie uns von dem Fluche, der auf unserer Geburt lastet³, und versetzt uns wieder in den Gnadenzustand, in welchem Adam vor seiner Sünde sich befand⁴; wie wir alle, da wir aus Erde sind, in Adam sterben, so werden wir, wenn wir von oben aus dem Wasser und Geiste wiedergeboren werden, in Christo lebendig gemacht, indem das Fleisch über seinen irdischen Charakter emporgehoben und sozusagen logosartig wird (λογωθεΐση) durch den Logos, der unsertwegen Fleisch geworden⁵; wir empfangen den Heiligen Geist⁶; indem wir dem Befehle Christi zufolge nicht etwa im Namen des

¹ Contra Arianos II, c. 41; cf. l. c. II, c. 43; Epistola ad Serapionem I, c. 29 sq.; De Trinitate et Spiritu Sancto c. 8.

² Expos. in Psalm. 22, 2; 31, 1 u. a. St.

³ Epistola ad Marcellinum c. 18.

⁴ De Trinitate et Spiritu Sancto c. 8; c. 21.

⁵ Contra Arianos III, c. 33.

⁶ Epistola ad Serapionem I, c. 4; cf. Expos. in Psalm. 133, 2.

Unentstandenen und Entstandenen, des Schöpfers und Geschöpfes, sondern vielmehr im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft werden, erhalten wir die Würde von Adoptivöhnen Gottes¹. Die Taufe ist die nothwendige Grundlage unseres Heils und Glaubenslebens, in ihr „πάσης πίστεως ἡμῶν ἡ σύστασις ὀρμεῖ“², d. h. sie ist für jeden das nothwendige, erste Mittel, um der durch Christus erworbenen Gottesgemeinschaft theilhaftig zu werden.

b) Vielumstritten ist die Ansicht unseres heiligen Lehrers über die Eucharistie; Möhler³ und Atzberger⁴ zufolge ist er Vertreter der katholischen Lehre; nach Voigt⁵ ist seine Anschauung sowohl von der katholischen wie von der lutherischen und calvinischen in ihren Grundzügen verschieden, aber doch allen verwandt; Harnack⁶ erklärt es für unmöglich, aus den verworrenen Sätzen des Athanasius eine bestimmte Lehre zu extrahiren; man könne ihn daher auch nicht zum „Symboliker“ machen.

An der Stelle, die hauptsächlich hier in Betracht zu ziehen ist⁷, spricht er nicht direct von der Eucharistie; aber doch müssen seine Worte jedenfalls auch auf diese bezogen werden,

¹ Contra Arianos I, c. 34. ² L. c. IV, c. 21.

³ A. a. O. S. 560 ff. ⁴ A. a. O. S. 219 ff.

⁵ A. a. O. S. 180; über die Eucharistie überhaupt S. 170 ff.

⁶ A. a. O. II, 433 ff.

⁷ Epistola ad Serapionem IV, c. 19: „Τοῦτον δὲ τὸν χαρακτῆρα καὶ ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίῳ ἐώρακα· ὁπηνίκα περὶ τῆς τοῦ σώματος βρώσεως διαλεγόμενος καὶ διὰ τοῦτο πολλοὺς ἐωρακῶς τοὺς σκανδαλισθέντας φησὶν ὁ κύριος· τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα, ὅπου ἦν τὸ πρότερον; τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ ζωοποιῶν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδὲν τὰ ῥήματα, ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή. Καὶ ἐνταῦθα γὰρ ἀμφότερα περὶ ἑαυτοῦ εἶρηκε, σὰρκα καὶ πνεῦμα· καὶ τὸ πνεῦμα πρὸς τὸ κατὰ σὰρκα διέστειλεν, ἵνα μὴ μόνον τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀόρατον αὐτοῦ πιστεύσαντες μάθωσιν, ὅτι καὶ ἃ λέγει, οὐκ ἐστὶ σαρκικά, ἀλλὰ πνευματικά. Πόσοις γὰρ ἔρχει τὸ σῶμα πρὸς βρώσιν, ἵνα καὶ τοῦ κόσμου παντὸς τοῦτο τροφή γένηται; ἀλλὰ διὰ τοῦτο τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναβάσεως ἐμνημόνευσε τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα τῆς σωματικῆς ἐννοίας αὐτοῦς ἀφελκύσῃ, καὶ λοιπὸν τὴν εἰρημένην σὰρκα βρώσιν ἄνωθεν οὐράνιον, καὶ πνευματικὴν τροφήν παρ’ αὐτοῦ διδομένην μάθωσιν· ἃ γὰρ λελάληκά, φησιν, ὑμῖν, πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή· ἴσον τῷ εἰπεῖν.

was mit einer Eigenthümlichkeit der Ausdrucksweise unseres Kirchenvaters zusammenhängt, einer Eigenthümlichkeit, die sich fast an allen über die Eucharistie handelnden Stellen, besonders in den hier so wichtigen Festbriefen, zeigt. Er kennt einen doppelten Genuß von Christus, dem „lebendigen Brode“: einen rein geistigen, bestehend in der sich im Heiligen Geiste vollziehenden Theilnahme an dem durch Christus der Menschheit erworbenen göttlichen Leben oder in der christologischen Gottes- und Christusgemeinschaft, welche im Jenseits Ziel und Vollendung erlangt; daneben aber einen wirklichen und wahren Genuß von Christi Doppelnatur in der eucharistischen Speise als eine reale Anticipation der himmlischen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser und Gott; und zwar erscheinen diese beiden Arten des Genusses als etwas keineswegs streng Geschiedenes, sondern in eigenthümlicher Verquickung einheitlich Verbundenes. Die zunächst liegende Bedeutung ist durchweg die zuerst von uns erwähnte, aber Zusammenhang und Ausdrucksweise sind derartig, daß man dieselben Stellen zugleich auf den eucharistischen Genuß Christi beziehen kann und muß. Wollen wir zu dieser Art und Weise, wie der hl. Athanasius die christologisch-eschatologische Gottesgemeinschaft und deren Typus und Anticipation, den Genuß Christi in der heiligen Communion, miteinander verbindet, ein biblisches Analogon haben, so können wir neben andern Beispielen an die Strafrede des Erlösers über Jerusalem (bei Matth. 24) denken, wo er das allgemeine Weltgericht und dessen Typus, die Zerstörung Jerusalems, prophezeit, ohne zwischen beiden streng zu scheiden.

τὸ μὲν δεικνύμενον καὶ διδόμενον ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἐστὶν ἡ σὰρξ, ἣν ἐγὼ φερῶ· ἀλλ' αὕτη ὑμῖν καὶ τὸ ταύτης αἷμα παρ' ἐμοῦ πνευματικῶς δοθήσεται τροφή, ὥστε πνευματικῶς ἐν ἐκάστῳ ταύτην ἀναδίδωσθαι, καὶ γίνεσθαι πᾶσι φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου· οὕτως καὶ τὴν Σαμαρεῖτιν ἀφέλκων ὁ κύριος ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν, πνεῦμα εἶρηκε τὸν θεόν· ὑπὲρ τοῦ μηκέτι σωματικῶς αὐτήν, ἀλλὰ πνευματικῶς διανοεῖσθαι περὶ τοῦ θεοῦ· οὕτως καὶ ὁ προφήτης θεωρῶν τὸν λόγον τὸν γεγνημένον σάρκα εἶρηκε· πνεῦμα προσώπου ἡμῶν Χριστὸς κύριος, ἵνα μὴ ἐκ τοῦ φαινομένου νομίσῃ τις ἄνθρωπον ψιλὸν εἶναι τὸν κύριον· ἀλλὰ καὶ πνεῦμα ἀκούων γινώσκει θεὸν εἶναι τὸν ἐν σώματι ὄντα“.

Die unter dem Texte citirten Worte im vierten Briefe an Serapion sind dem Zusammenhange nach zunächst gegen eine grobsinnliche („kapharnaitische“) Auffassung vom Genusse des Fleisches Christi gerichtet und zeigen im Gegensatz dazu, daß die Worte des Erlösers bei Joh. 6 auf einen geistigen, „pneumatischen“ Genuß zu beziehen sind. Wenn nun auch im vorhergehenden der Unterschied zwischen „Geist“ und „Fleisch“ in Christo dahin präcisirt wird, daß mit jenem die göttliche, mit diesem die menschliche Seite des Heilandes bezeichnet werde, so darf doch der Satz: „Christus werde uns sein Fleisch und Blut in geistiger Weise zur Nahrung geben“, soweit er auf die Eucharistie bezogen werden muß, nicht so verstanden werden, als gebe er uns in derselben nicht sein Fleisch und Blut, sondern nur seine Gottheit zur Speise; sondern: was wir geniessen, ist die Gottheit mit der verklärten Menschheit des Erlösers. Dahin drängt die Erwähnung der Himmelfahrt, da nach dieser die menschliche Natur Christi „ihre Sterblichkeit abgelegt hat und vergöttlicht ist“¹; der Empfang der Gottheit mit dem verklärten Fleische und Blute Christi kann daher mit Recht ein göttlicher oder ein „geistiger“ genannt werden im Gegensatz zum „fleischlichen“ Genusse des bloßen, unverbunden mit der Gottheit gedachten Leibes und Blutes des Heilandes. Auch die Beziehung und Art der Anwendung der Worte aus den Klage-
liedern (4, 20): „Der Geist unseres Antlitzes, Christus der Herr“ schliessen es völlig aus, daß man an einen Genuß der bloßen Gottheit im Abendmahle denken darf.

Der Charakter der eucharistischen Speise ist ihrer Hauptbedeutung nach ein göttlicher; aber ebensowenig wie der hl. Athanasius in der Christologie, obschon er auch da auf die Gottheit des Erlösers den Hauptnachdruck legt, seine Menschheit läugnet, will er in seiner Lehre von der Eucharistie bestreiten, daß in dieser mit der Gottheit auch Fleisch und Blut Christi wahrhaft gegenwärtig seien und genossen werden.

¹ Contra Arianos III, c. 48. Vgl. Voigt a. a. O. S. 140.

Zur Vertheidigung Möhlers sei eine kleine Bemerkung beigelegt. Voigt erhebt a. a. O. S. 178 gegen ihn den schweren Vorwurf, er habe die Worte des citirten Textes: „οὐκ ἐστὶ σαρκικά, ἀλλὰ πνευματικά“, „um sie der katholischen Abendmahlslehre günstig zu wenden“, übersetzt, als ob sie lauteten: „οὐ μόνον σαρκικά, ἀλλὰ καὶ πνευματικά“, während Möhler in Wirklichkeit zweimal ganz wörtlich übersetzt: „nicht fleischlich, sondern geistig“, und dann diese Worte auf Grund der von ihm angegebenen Argumente erklärt: „daß er kein bloßes Fleisch, sondern seine mit demselben verbundene Gottheit gebe“, was zudem den Sinn der Worte: „οὐ μόνον σαρκικά, ἀλλὰ καὶ πνευματικά“ nicht inhaltlich genau wiedergibt.

De incarn. et contra Arianos c. 16 wird Fleisch und Blut des Heilandes geradezu als „Geist“ bezeichnet. „Wie der Herr von sich sagt: ‚Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel herabgestiegen ist‘, so nennt er anderswo den Heiligen Geist himmlisches Brod: ‚Das zukünftige Brod gib uns heute.‘ Er lehrte uns nämlich im Gebete während unseres jetzigen Lebens um das zukünftige Brod bitten, dessen Erstling wir hienieden haben, indem wir am Fleische des Herrn theilnehmen, wie er selbst sagt: ‚Das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt.‘ Denn lebendigmachender Geist ist das Fleisch des Herrn, weil von dem lebendigmachenden Geiste empfangen. Denn ‚was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist‘ (Joh. 3, 6).“ Wenn man zugibt, daß unser Lehrer überhaupt von der heiligen Eucharistie gesprochen hat, dann muß man diese Stelle auf dieselbe beziehen. Es ist hier in dreifachem Sinne von „Brod“ die Rede: Christi göttliche Natur, der Heilige Geist, und das Fleisch, welches, weil vom letztern empfangen, auch „Geist“ ist, werden als geistiges Brod bezeichnet — nicht voneinander getrennt gedacht, sondern als eine Nahrung, welche im Abendmahle genossen wird. Es bedarf kaum einer besonderen Hervorhebung, daß es gesucht ist und dem Zusammenhang widerstreitet, wenn man die angezogene Stelle aus Joh. 3

auf die „Geburt des neuen Menschen in jedem Gläubigen“ bezieht (Voigt). Es kommt nicht darauf an, was das Citat seinem nächsten Zusammenhange nach in der Heiligen Schrift bedeutet, sondern was Athanasius damit erklären will, der ja des öftern von der Bibel einen freiern Gebrauch macht.

Aus den Worten der Einsetzung „dies ist mein Leib“ wird Contra Arianos IV, c. 36 bewiesen, daß der Leib Eigenthum des Logos und von ihm untrennbar sei. Gottheit und Menschheit sind also beide unzertrennlich in der Eucharistie enthalten.

Den Festbriefen zufolge, deren Grundthema durchweg das „Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi“ bildet, besteht der Unterschied und das Verhältniß zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Passahlamm darin, daß vor Christus der Genuß einer rein materiellen Speise vorgeschrieben war als Vorbild des nunmehr stattfindenden Genusses des neuen, geistigen Passahlammes Jesu Christi. „Da nun das Zeitliche erfüllt war, und die Schatten vorübergegangen waren, und die frohe Botschaft des Evangeliums sich überall ausbreiten sollte, da die Jünger auch überall das Fest verbreitet hatten, so fragten sie unsern Heiland: Wo willst du, daß wir das Osterlamm bereiten? und unser Heiland, indem er sie vom vorbildlichen zum geistigen Genuß leitete, ermahnte sie, nicht mehr das Fleisch des Lammes, sondern sein eigenes Fleisch zu essen, indem er spricht: Nehmet, esset und trinket, das ist mein Leib und mein Blut! Wenn wir nun mit diesen Heilmitteln auch uns nähren, dann werden auch wir das Osterfest wahrhaft feiern.“¹

Der „geistige“ Genuß Christi, von dem Athanasius so oft und nachdrücklich redet, ist nicht etwa ein symbolischer, sondern ein realer, und zwar mündlicher, was schon aus der scharfen Betonung der Typik des jüdischen Cultus erhellt, vor allem aber aus manchen kurzen Wendungen mit zweifelloser Gewißheit hervorgeht.

¹ Festbriefe S. 79.

„Wir alle, die wir willens sind, zum göttlichen Lamme hinzuzutreten und die himmlischen Speisen zu berühren, wollen die ganze Gesinnung vor jeder Falschheit bewahren.“¹ „Die Heiligen, die auf Erden wandeln, nähren sich mit solchem Brode und Blute.“² „Christus ladet uns ein zu seinem Osterfeste und speist und tränkt uns mit seinen erlösenden Gnadengaben.“³ Schön und interessant ist namentlich der Satz: „Wir wollen das heilige Fest feiern, indem ein jeder von uns den Stab, der aus der Wurzel Isaïs hervorgegangen ist, in der Hand hält.“⁴ Diese Worte, welche darauf zu beziehen sind, daß nach der bekannten frühern Sitte wenigstens die Männer bei der Communion die heilige Speise in die Hand nahmen, ist eine Parallele zu der berühmten, ebenfalls aus dem vierten Jahrhundert stammenden Grabschrift, welche 1839 bei Autun gefunden wurde, in der es heisst:

„σωτήρος δ' ἁγίων μελήδεα λάμβανε βρώσιν·
ἔσθιε πινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.“⁵

Auch was über die Wirkungen des unwürdigen Empfanges der heiligen Eucharistie gesagt wird, spricht keineswegs gegen einen mündlichen Genuß des wahren Christus; vielmehr wird es gerade betont, daß ein solcher Genuß seitens eines nicht Würdigen für den Empfänger verderbenbringend sei. „Denen, die das Fest rein feiern, ist das Osterlamm Himmelspeise; denen aber, die es schmutzig und verächtlich feiern, ist es Gefahr und Schande. Denn es steht geschrieben: Wer unwürdig isst und trinkt, der wird schuldig sein am Tode des Herrn.“⁶

Manche bedeutsamen Aussprüche über die heilige Eucharistie enthalten die Psalmenerklärungen, welche unserem Kirchenlehrer zugeschrieben werden, und gerade deshalb ist es so sehr zu bedauern, daß auch der Commentar, welcher im großen und ganzen von ihm herrührt, doch so vieles kritisch Unsichere enthält und in verderbtem Zustande sich befindet.

¹ Festbriefe S. 85.

² A. a. O. S. 101.

³ A. a. O. S. 137.

⁴ A. a. O. S. 75.

⁵ *Kraus*, Roma Sotterranea (2. Aufl., Freiburg 1879) p. 249 sg.

⁶ Festbriefe S. 85; ähnlich S. 101.

Es mögen hier einige Sätze erwähnt werden: „Du hast ihnen Speise bereitet. Damit will der Sänger die geistige Speise bezeichnen und sagt, daß sie bereitet sei. Vor der Erschaffung der Welt ist nämlich das Geheimniß Christi beschlossen worden, der das Brod ist, welches vom Himmel gekommen ist und der Welt das Leben gibt.“¹ „Gott hat uns mit geistigen Gütern erfüllt, indem er sich uns als das wahre Brod des Lebens gab.“² „Er hat Speise gegeben denen, die ihn fürchten. Damit ist das geistige Brod gemeint, das vom Himmel herabgestiegen ist.“³ Zahlreichere und noch treffendere Sätze finden wir in der ‚Interpretatio Psalmorum‘. Da dieses Werk aber nach unsern oben gegebenen Erörterungen nicht vom hl. Athanasius verfaßt ist, so liegt es außerhalb unserer Aufgabe, diese Stellen zu citiren.

Forschen wir nach den Gründen, weshalb unser Kirchenvater sich niemals ganz offen und direct über das eucharistische Sacrament ausspricht, so kann uns ein von der 340 zu Alexandrien abgehaltenen Synode erlassenes Schreiben Aufschluß geben. Dasselbe will u. a. den hl. Athanasius gegen die Anschuldigung, er habe den „mystischen Kelch“ des Ischyras zerbrochen, vertheidigen und erhebt gegen seine Ankläger den Vorwurf: „Sie schämen sich nicht, die Mysterien vor Katechumenen und, was das Schlimmste ist, vor Heiden ins öffentliche Gerede zu bringen (τραγωδεῖν), da man doch ‚das Geheimniß des Königs verbergen soll‘ (Tob. 12, 7), und der Herr befohlen hat: ‚Gebet das Heilige nicht den Hunden und werfet die Perlen nicht vor die Schweine‘ (Matth. 7, 6).“⁴ Mit Bezugnahme auf letztere Stelle heißt es auch in der Expos. in Psalm. 111, 5: „Man darf nicht ohne weiteres und ohne Unterschied das Wort der Einweihung allen preisgeben.“

In der heiligen Scheu, „das Heilige den Hunden zu geben und die Perlen vor die Schweine zu werfen“, d. h. in der Arcandisciplin, welche in dem genannten Synodalschreiben

¹ Expos. in Psalm. 64, 10.

² L. c. 102, 4.

³ L. c. 110, 5.

⁴ Athanasii apologia contra Arianos c. 11.

als etwas den damaligen Christen allgemein Geläufiges und Selbstverständliches dargestellt, und deren Verletzung den Anklägern des hl. Athanasius zu so schwerem Tadel angerechnet wird, ist der Grund zu suchen, weshalb derselbe in so eigenthümlicher Weise die Lehre von der heiligen Eucharistie behandelt: er drückt sich immer in einer Weise aus, daß ein „nicht in die Mysterien Eingeweihter“ seine Worte nur auf einen geistigen (d. h. christologischen, mystisch-eschatologischen) Genuß Christi beziehen konnte, während ein „Eingeweihter“ in denselben einen unverkennbaren Hinweis auf einen wirklichen Empfang des in der eucharistischen Speise real präsenten Gottmenschen finden mußte.

In den zuletzt angeführten beiden Momenten, dem wirklichen Genuß der heiligen Eucharistie und der realen Präsenz Christi in derselben, liegen zwei wesentliche Grundelemente der katholischen Abendmahlslehre.

Die Transsubstantiation lehrt ein von Angelo Mai edirtes Fragment aus einer Schrift des hl. Athanasius (?) an die Täuflinge¹: „Die Diakone bringen das Brod und den Trank des Weines und setzen dies auf den Altartisch. Bevor nun Bitten und Flehen vor sich geht, ist es bloßes Brod und bloßer Weinestrank; wenn aber die großen und wunderbaren Gebete geschehen sind, so wird das Brod der Leib und der Wein das Blut unseres Herrn.“

5. Derjenige, welcher die durch den Heiland einem jeden potenziell erworbene Gottesgemeinschaft ihm thatsächlich verleiht, mit andern Worten: das Princip, welches die Zwecke der Erlösung actualisirt und zum Abschlusse bringt, ist der Heilige Geist². Ist er in uns, so „ist auch sein Spender, der Logos, in uns, und in diesem der Vater. Denn wo das Licht ist, da ist auch der Abglanz, und wo dieser, da ist auch

¹ In der Migneschen Ausgabe der Werke des hl. Athanasius II, 1325.

² Vgl. über die Lehre des hl. Athanasius von dieser Wirksamkeit des Heiligen Geistes außer *Atzberger* a. a. O. S. 226 f. und *Voigt* a. a. O. S. 160 ff. besonders *Schell* a. a. O. S. 452 ff.; S. 485 ff.

dessen Energie und strahlende (αὐγοειδής) Kraft (Gnade).“¹ „Der Sohn nimmt nicht am Geiste theil, damit er etwa durch diesen im Vater sei; er empfängt nicht den Geist, sondern spendet ihn allen. Nicht verbindet der Geist den Logos mit dem Vater, sondern er empfängt vom Logos. Und der Sohn ist im Vater als dessen eigener Logos und Abglanz; wir aber sind ohne den Geist fern von Gott und ihm fremd. Durch Theilnahme am Geiste aber werden wir mit der Gottheit verbunden, und daß wir im Vater sind, ist sonach nicht unser Werk, sondern das des Geistes, der in uns ist.“² „Wie der Vater die Quelle ist, und der Sohn Fluß heißt, so trinken wir den Heiligen Geist und damit Christum. Weil dieser der wahre Sohn und die Weisheit ist, so werden wir durch den Empfang seines Geistes Söhne und Weise; und da er ferner das Leben ist, so werden wir durch diesen Empfang belebt, und Christus lebt in uns.“³ Kurz: wir werden dadurch Gottes theilhaft, vergöttlicht⁴.

Der Heilige Geist, welcher vom Logos gespendet wird, ist diesem (und dem Vater) wesensgleich, steht zu ihm in dem Verhältnisse der Natureigenheit und Untrennbarkeit, ist seine — lebendige und persönliche — Energie, d. h. das Princip, welches ihn vollendet in seiner Wesensconstitution⁵; und daher muß derjenige, welcher an ihm participirt, damit zugleich am Logos theil haben und wird in verschiedener Beziehung dem Logos verähnlicht, participirt an mehreren charakteristischen Eigenthümlichkeiten desselben, von welchen die zumeist betonte, wichtigste und bedeutsamste seine Gottessohnschaft ist: wer am Heiligen Geiste theilnimmt, ist dadurch Adoptivsohn Gottes.

¹ Epistola ad Serapionem I, c. 30.

² Contra Arianos III, c. 24.

³ Epistola ad Serapionem I, c. 19.

⁴ Dieser Gedanke kehrt sehr oft wieder, namentlich in den Epistolae ad Serapionem (z. B. I, c. 4; c. 20; c. 24; c. 31; IV, c. 4). Cf. De decretis Nicaenae Synodi c. 14; De Trinitate et Spiritu Sancto c. 20 u. a. St.

⁵ Ueber die Vertheidigung der Gottheit des Heiligen Geistes seitens unseres Lehrers sowie über seine Anschauung bezüglich des Verhältnisses desselben zu Vater und Sohn vgl. *Atzberger* a. a. O. S. 129 ff. *Möhler* a. a. O. S. 267 ff. *Voigt* a. a. O. S. 81 ff.

In besonderer Weise erscheint der Heilige Geist als die Salbe, mit welcher der Logos uns salbt, nachdem er zunächst die von ihm angenommene menschliche Natur mit dem Heiligen Geiste gesalbt, also in ihr die für die einzelnen Menschen bestimmten Geistesgnaden hinterlegt hatte, so daß wir jetzt aus der Fülle dieser Gnaden empfangen¹. Die Salbe kann nicht zur Natur dessen, der sie empfängt, sondern nur dessen, der sie gibt, d. h. des Logos, gehören. Sie behält den Wohlgeruch des Salbenden, und diejenigen, welche gesalbt werden und so am Logos theilnehmen, können sprechen: „Wir sind Christi Wohlgeruch“ (2 Kor. 2, 15). In ähnlicher Weise wird der Heilige Geist als das Siegel aufgefaßt, mit welchem der Logos uns bezeichnet. Auch das Siegel gehört nicht zur Natur seines Objectes, sondern seines Subjectes, also des Logos. Es weist die Gestalt Christi, des Besiegelnden, auf, und diese wird in den Besiegelten ausgeprägt, wie der Apostel sagt: „Meine Kindlein, für die ich wiederum in Wehen bin, bis Christus in euch Gestalt annimmt“ (Gal. 4, 19)².

So ist der Heilige Geist das Unterpfand unserer dereinstigen Erbschaft, d. h. der im Himmel zur Vollendung gelangenden Gottesgemeinschaft³.

Nach Athanasianischer Auffassung ist das Leben der Erlösten eine Fortsetzung desjenigen des Heilandes und hat sonach eine Art gottmenschlichen Charakters, und zwar gründet diese unsere Verähnlichung mit dem Gottmenschen gerade in unserer Theilnahme am Heiligen Geiste: ist in Christus der Logos das Princip der göttlichen Seite des Lebens, so ist dieses in uns der Heilige Geist, insofern er die vollkommene und vollendete, heiligende und erleuchtende, lebendige Energie und Gabe des Logos ist⁴.

Die Lehre unseres Kirchenvaters zeigt hier wiederum eine große Verwandtschaft mit der Theorie des hl. Irenäus, daß der „homo perfectus“ aus Leib, Seele und — Heiligem — Geiste

¹ Contra Arianos I, c. 50.

² Epistola ad Serapionem I, c. 23.

³ De incarn. et contra Arianos c. 15; De Trinitate et Spiritu Sancto c. 18.

⁴ Epistola ad Serapionem I, c. 20.

bestehe, und daß durch die Verbindung der menschlichen Natur mit der Gottheit, dem Logos, in Christo die Gesamtmenschheit wieder ihrer wahren Bestimmung, der Vereinigung mit Gott, speciell mit dem Heiligen Geiste, zurückgegeben sei¹.

Obgleich der hl. Athanasius die Aehnlichkeit und Verwandtschaft zwischen dem Leben Christi und dem unsrigen aufs schärfste betont, so verkennt er doch niemals den wesentlichen Unterschied, welcher zwischen dem Heiland und den Erlösten obwaltet; ist auch hier wie dort eine innige, vitale Gemeinschaft von Gottheit und Menschheit gegeben, so erscheint doch in Christo der Logos als der Träger der beiden Seiten, in den Erlösten der Mensch; jener ist der θεὸς σαρκοφόρος, wir aber sind ἄνθρωποι πνευματοφόροι². Das principium quod des Wirkens ist, wenigstens insoweit dieses ein vernünftig-freies ist, nach der Anschauung unseres Lehrers dort fast nur der Logos, hier der menschliche freie Wille; hingegen erscheint als principium quo in Christo durchweg die Menschheit, insofern sie nämlich Werkzeug des Logos ist, in den Erlösten aber der Heilige Geist, allerdings nicht in gleichem, sondern nur in verwandtem, ähnlichem Sinne, insofern er die unsere menschliche Natur „heiligende und erleuchtende Energie und Gabe des Logos“ ist. Kurz: In der Person des Heilandes ist der Sohn Gottes, in den Erlösten der Mensch das Ursprüngliche, Nothwendige und Wesentliche; dagegen in Christo die menschliche Natur, in uns der Heilige Geist das der Zeit und Natur nach Spätere, Contingente und Accidentelle.

Drittes Kapitel.

Die Vollendung des Werkes Christi.

1. Zum zweitenmal wird Christus erscheinen in göttlicher Herrlichkeit, nicht in schwacher und niedriger Gestalt, sondern in seiner eigenen Majestät, mit seiner Gottheit und himmlisch verklärten Menschheit, nicht um wieder zu leiden, sondern

¹ Möhler a. a. O. S. 61.

² De incarn. et contra Arianos c. 8.

allen die Frucht seines Kreuzestodes mitzutheilen, nämlich sie von den Todten zu erwecken und zur Unverweslichkeit zu erheben, und zwar in Kraft des von ihm gesandten Heiligen Geistes, welcher die längst aufgelösten und in ihren Staub verwandelten Leiber neu erschaffen wird. Der Heiland kommt nicht, um wieder gerichtet zu werden, sondern alle mit göttlicher Macht zu richten gemäß dem, was ein jeder in seinem irdischen Leben gethan hat: Gutes oder Böses. Sitzend auf dem Throne seines Vaters, hält er Gericht über Lebende und Todte. Kein Vertheidiger steht dann dem Sünder zur Seite. Diejenigen, welche hienieden den Herrn verläugnet haben — so spricht der hl. Athanasius gegen die Arianer¹ — werden dann keinen von denen zur Hilfe rufen können, durch die sie betrogen worden. Den Guten wird das Reich der Himmel, den Bösen aber ewiges Feuer und die äußerste Finsterniß zu theil werden².

Vor dieser zweiten Parusie des Gottmenschen erscheint der Antichrist, in welchem die Bosheit verkörpert ist und ihren Gipfel erreicht. Er wird Krieg führen mit den Heiligen und sie überwältigen, Gott lästern, indem er sich für Christum ausgibt, und glauben, Zeit und Gesetz ändern zu können³. Wiederholt wird die arianische Häresie als Vorläuferin des Antichrists bezeichnet, weil sie Christum für ein Geschöpf hält und so lästert⁴.

Diejenigen, welche in ihrem irdischen Leben Antheil an der durch Christus bewirkten Gottesgemeinschaft der Menschheit hatten und in derselben gestorben sind, erlangen durch das letzte Gericht, nachdem schon seit ihrem Tode ihre Seelen in der Anschauung Gottes die höchste Freude gekostet haben⁵, die definitive Vollendung dieser Lebensgemeinschaft mit

¹ Contra Arianos II, c. 43.

² De incarn. c. 56; Contra Arianos II, c. 43; Epistola ad Adelphium c. 5; De Trinitate et Spiritu Sancto c. 14.

³ Historia Arianorum ad monachos c. 74, Contra Arianos III, c. 49.

⁴ Epistola ad episcopos Aegypti et Libyae c. 21; Contra Arianos I, c. 1; Ad Luciferum epistola c. 1.

⁵ Festbriefe S. 115.

Gott, und zwar sowohl für ihre Seelen als für ihre auferstandenen Leiber, und genießten so die höchste, ewige Seligkeit¹.

Insofern nach der Lehre unseres heiligen Vaters der Hauptzweck des Erscheinens Christi in der Wiederbringung und Sicherstellung der Gottesgemeinschaft der Menschen liegt, diese aber erst durch das Weltgericht ihre Vollendung erhält, sind in letzter Linie und recht eigentlich die eschatologischen Hoffnungen für die Auffassung und Würdigung der Incarnation hinsichtlich ihrer Bedeutung und Nothwendigkeit maßgebend. „Von den Todten auferstanden, fürchten wir nicht mehr den Tod, sondern werden in Christo ewig im Himmel herrschen. Das aber geschieht, weil der Logos Gottes selbst Fleisch angezogen hat und Mensch geworden ist. Wäre nicht Gott als Mensch erschienen, so wären wir geblieben, wie wir waren, nicht mit Gott verbunden.“² „In Christo mit Gott verbunden, bleiben wir nicht mehr auf der Erde, sondern werden, wie er sagt, da sein, wo er ist.“³

2. „Wenn wir alle“, so wird 1 Kor. 15, 28 erklärt, „dem Sohne unterworfen, als seine Glieder erfunden und Söhne Gottes geworden sind, dann wird er sich selbst für uns dem Vater unterwerfen, als das Haupt für die eigenen Glieder. Denn solange diese noch nicht alle unterworfen sind, hat er sich selbst, als das Haupt derselben, noch nicht dem Vater unterworfen, sondern erwartet die eigenen Glieder. Wenn er selbst einer derer wäre, die unterworfen werden, so hätte er sich im Anfange dem Vater unterworfen und thäte das nicht am Ende. Wir sind es, die in ihm unterworfen werden, und wir sind es, die in ihm herrschen, bis unsere Feinde unter unsere Füße gelegt werden. Denn unserer Feinde wegen ward der Herr des Himmels uns gleich und nahm den Thron seines menschlichen Vaters David in Besitz, um ihn wieder aufzurichten, damit alle in ihm herrschten, und er das her-

¹ Ueber diese ewige Seligkeit vgl. viele Stellen aus den Festbriefen (S. 65, 101, 115 u. s. f.).

² Contra Arianos II, c. 67.

³ L. c. II, c. 69.

gestellte menschliche Reich seinem Vater übergäbe: so wird Gott ‚alles in allem sein‘, der da herrscht durch seinen Sohn als durch seinen Logos, nachdem er vorher durch ihn als durch den Menschen und Erlöser geherrscht hat.“¹

Durch die Entscheidung des Weltgerichts ist der mystische Leib Christi, die Kirche, vollendet, und ihr Haupt, der Heiland, wird sich mit seinen Gliedern dem Vater unterwerfen. Christi Amt, kraft dessen er zwischen Gott und den Menschen vermitteln und der Träger der Herrschaft Gottes über sie sein sollte, mit andern Worten: das Reich des Gottmenschen, hat nunmehr Zweck und Ziel erreicht; er verzichtet jetzt auf jene seine Stellung zu Gunsten der unmittelbaren Herrschaft des dreieinigen Gottes über die vollendete Menschheit.

¹ De incarn. et contra Arianos c. 20; cf. Sermo maior de fide c. 32.

Schluss.

Gröfse und epochemachende Bedeutung des hl. Athanasius ¹.

1. **V**ergleichen wir die beiden vor dem Ausbruch des arianischen Streites verfassten Schriften unseres Heiligen: „Contra gentes“ und „De incarnatione Verbi“ mit den spätern Werken, so könnten wir zunächst geneigt sein, seinen Jugendschriften den Vorzug zu geben und zu glauben, die Bedeutung der folgenden Schriften sei geringer. Es ist wahr: Kaum 22 Jahre alt, gab der hl. Athanasius in seinen Erstlingswerken der ungläubigen Welt eine grofsartige, geistvolle Apologie des Christenthums, alles auf die Erlösung beziehend und von dieser aus beurtheilend, mit einer bewunderungswürdigen Tiefe der Speculation, in streng wissenschaftlicher, systematischer Weise, dabei aber auch mit dem ganzen Schwung und Feuer der Begeisterung eines christlichen Jünglings, dessen Herz nur dem Erlöser und seiner Kirche gehörte. Sehr viele Gedanken können noch jetzt mit Erfolg apologetisch verwerthet werden; Inhalt und Form der beiden auf gründlichem Studium und tiefem Denken beruhenden Bücher sind auch für uns noch im höchsten Grade ansprechend.

Und doch liegt die wahre Gröfse unseres Kirchenvaters nicht hier, sondern in seinen antihäretischen Werken, welche, was die formelle Vollendung, die systematisch-wissen-

¹ Atzberger a. a. O. S. 219 ff. Harnack a. a. O. II, 21 ff.

schaftliche Anordnung und Durchführung des Stoffes und die Fülle des Ideenreichthums angeht, hinter den Jugendschriften durchweg gar weit zurückstehen, und deren Lecture uns daher viel weniger Genufs und Freude bereitet. Die Bedeutung des hl. Athanasius ist mit seinem Kampfe gegen die Irrlehre, insbesondere den Arianismus, untrennbar verknüpft.

Hiermit soll durchaus nicht gesagt sein, Athanasius habe etwa im Streite gegen die Häresie seine Speculation und Wissenschaft bei Seite gelassen und sich damit begnügt, die religiös-praktischen Gesichtspunkte gegen den das christliche Leben untergrabenden Arianismus geltend zu machen; nein: die wichtige und verantwortungsvolle Stellung eines Erzbischofs von Alexandrien und die Kämpfe der Zeit erklären es, dafs er nicht so wie etwa Origenes die Speculation zur Aufgabe seines Lebens machen konnte, dafs der Denker zuweilen gegen den streitenden Bischof zurücktrat; der Heilige mußte eben mehr sein als ein christlicher Denker, hat aber niemals und in keinem Falle aufgehört, dies zu sein. In einem derartigen, die Geister so tief erregenden Kampfe hätte er mit systematischen Abhandlungen wohl kaum eine solche Wirkung erzielt als mit seinen kräftigen, scharfen, jede Schwäche der häretischen Lehre rücksichtslos aufdeckenden Streitschriften. Es blieb aber auch bei der Polemik stets eine echt christliche Speculation, besonders eine weiter unten zu nennende Idee, die Grundlage der Erörterungen.

2. Indem Arius den Grundsatz der völligen Trennung Gottes von der Welt proclamirte und auf diesem sein ganzes System aufbaute, gefährdete er die werthvollsten Güter der Christenheit aufs schwerste; er untergrub jede Religion, da diese ihrem Begriffe nach nur in einer innigen, wechselseitigen Verbindung Gottes mit den vernünftigen Weltwesen bestehen kann, vernichtete die Sittlichkeit als eine Erhebung des menschlichen Willens zu Gott: die Sünde als Trennung von Gott mußte consequenterweise als das Naturgemäße erscheinen; Christus und sein Werk sind werthlos, da der Mensch weder hienieden noch nach dem Tode jemals

auf Gemeinschaft mit dem erhabenen Gott hoffen kann und darf.

Gegen solche entchristlichende und verflachende Tendenzen einer Lehre, welche wegen ihrer rationalistisch-philosophischen Methode für viele etwas Bestechendes hatte und gar manche der Kirche abwendig zu machen vermochte, trat ein hl. Athanasius mit der ganzen Kraft und Entschiedenheit seines gewaltigen Geistes auf, an speculativem Sinn und theologischer Bildung, aber auch an demüthigem Glauben dem Arius weit überlegen, und bewies siegreich aus dem christlichen Bewußtsein von der Erlösung die Verwerflichkeit der Häresie.

Es war seine Gewohnheit bei der Polemik nicht, sich direct gegen den tiefsten Grundfehler, das *πρῶτον ψεῦδος*, eines Systems zu wenden; vielmehr griff er die einzelnen falschen Behauptungen, so wie sie der Gegner aussprach, unmittelbar an und bewies aus der Schriftlehre, dem christlichen Bewußtsein, wie es sich in der Kirche fortpflanzte, und der Philosophie die Unrichtigkeit derselben. Aber dabei war seine Methode doch eine gründliche, tief in die Wurzeln der Irrlehre einschneidende; denn weil seine Art der Widerlegung der einzelnen Sätze stets eine vielseitige, eingehende und ausführliche war, so wurden nothwendigerweise, wenn auch nur mittelbar, die Fundamente derselben bloßgelegt und angegriffen. In diesem Sinne wandte sich unser heiliger Lehrer auch gegen den arianischen Deismus, indem er einen Gedanken in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen stellte, welcher jenem Grundsatz der Trennung von Gott und Geschöpf so ganz und gar entgegengesetzt war: die Idee und das Bewußtsein, daß durch die Verbindung von Gottheit und Menschheit zu einer Person in Christo die menschliche Natur innigst und real mit göttlichem Leben durchdrungen ist. Diese schon vom heiligen Irenäus mit Nachdruck betonte Idee, welche der heilige Athanasius in seinem Buch „*De incarnatione Verbi*“ ausgeführt und später im Kampfe gegen die Häresie besonders hervorgehoben und vertieft hat, sie galt ihm als die Grund-

und Centralidee des Christenthums; von ihr sollte das christliche Glauben und Denken seine Norm und gewissermaßen seine formelle Vollendung, das christliche Sitten- und Tugendleben sein Motiv und Ziel empfangen. In der Festigkeit und Consequenz, mit welcher unser Kirchenvater alle Glaubenssätze, insbesondere auch die Trinitätslehre, das materielle Object des damaligen dogmatischen Kampfes, auf diese eine Idee bezog und von ihr aus beurtheilte, liegt seine eminente Gröfse, seine epochemachende Bedeutung für das religiöse Denken und Leben der Christenheit. Sein ganzes Wirken, Streben und Arbeiten war ein für diese Idee gebrachtes Opfer; sie war es, die er in Nicäa zum Siege führte; sie war es, die er mit Freimuth, auch den Mächtigen dieser Erde gegenüber, vertrat und verfocht; sein fünfmaliges Exil, alle schweren Verfolgungen und Verleumdungen, welche ihm seitens der Arianer bereitet wurden, waren in ihrem tiefsten Grunde nichts anderes als ein herrliches und grofsartiges Martyrium für diese Idee. Durch die Entschiedenheit, mit welcher er für sie in Lehre und Leben einstand, rettete er die höchsten Heilsgüter der Christenheit und bewahrte die Welt vor dem drohenden Rückfalle in paganistische Gottverlassenheit und Verzweiflung.

Mit besonderem Danke müssen wir aufblicken zu Gottes Vorsehung, da sie in stürmischen, bedrängten Tagen in der Kirche einen hl. Athanasius erweckte, der ganz so lehrte und schrieb, wie es den Bedürfnissen seiner gefährlichen Zeit entsprach. Es ist gewifs keine Uebertreibung, wenn der hl. Gregor von Nazianz in seiner Lobrede auf den grofsen Erzbischof von Alexandrien¹ sich des schönen Bildes bedient: was für den Samson sein Haar, das sei für die Kirche Athanasius gewesen.

¹ c. 26.

Die erste Aufgabe der Ethik ist es, die Begriffe der Tugend und des Guten zu klären. In der Antike wurde die Tugend als eine Eigenschaft betrachtet, die es dem Menschen ermöglicht, ein gutes Leben zu führen. Das Gute hingegen wurde als das Ziel angesehen, das der Mensch anstreben sollte. In der christlichen Ethik wird die Tugend als eine Eigenschaft betrachtet, die es dem Menschen ermöglicht, Gott zu gefallen. Das Gute hingegen wird als das Ziel angesehen, das der Mensch anstreben sollte. In der modernen Ethik wird die Tugend als eine Eigenschaft betrachtet, die es dem Menschen ermöglicht, ein gutes Leben zu führen. Das Gute hingegen wird als das Ziel angesehen, das der Mensch anstreben sollte.

Die zweite Aufgabe der Ethik ist es, die Begriffe der Tugend und des Guten zu klären. In der Antike wurde die Tugend als eine Eigenschaft betrachtet, die es dem Menschen ermöglicht, ein gutes Leben zu führen. Das Gute hingegen wurde als das Ziel angesehen, das der Mensch anstreben sollte. In der christlichen Ethik wird die Tugend als eine Eigenschaft betrachtet, die es dem Menschen ermöglicht, Gott zu gefallen. Das Gute hingegen wird als das Ziel angesehen, das der Mensch anstreben sollte. In der modernen Ethik wird die Tugend als eine Eigenschaft betrachtet, die es dem Menschen ermöglicht, ein gutes Leben zu führen. Das Gute hingegen wird als das Ziel angesehen, das der Mensch anstreben sollte.

Sumptibus ac typis B. HERDER, Typographi editoris pontificii, Friburgi Brisgoviae, prodiit:

Philosophia Lacensis sive series institutionum philosophiae scholasticae edita a presbyteris Societatis Jesu in Collegio quondam B. Mariae ad Lacum disciplinas philosophicas professis.

Recens apud omnes est memoria praeclarae illius Epistolae a *Leone XIII. Pontifice Maximo* d. quarto m. Augusti anni 1879 ad omnes orbis catholici Archiepiscopos et Episcopos datae, qua tam necessitas quam ratio sanae philosophiae gravissimis verbis declaratur, omnesque, ut ad veteres christianae philosophiae magistros redeant, etiam atque etiam admonentur. Qua voce Summi Parentis et Ecclesiae Magistri excitati, quicumque in scholis catholicis disciplinis philosophicis dant operam, nihil antiquius habent, quam ut ad hanc universae philosophiae instaurationem omnes suas vires conferant. Unde peropportune accidit, ut etiam *professores Collegii Lacensis*, post triste huius florentissimae sedis excidium exsules, pristinos Lacensium studiorum fructus eidem illi communi atque sanctissimo fini consecrare statuerint.

Itaque in lucem edituri sunt sub universali titulo *Philosophia Lacensis* seriem institutionum de singulis philosophiae scholasticae disciplinis, ea quidem totius seriei dispositione, ut *logica, philosophia naturalis* (cosmologia), *psychologia, metaphysica, ethica iusque naturale, philosophia propaedeutica* **sex voluminibus** contineantur, quae tamen, cum suam quodque materiam totam et integram amplectatur, singula in se circumscripta atque finita legentibus usui erunt.

Cui operi haud exigua commendatio inde proficiscitur, quod auctores in proponendis doctrinis philosophicis ita quidem tuta Veterum atque imprimis *divi Thomae Aquinatis* vestigia fideliter secuturi sunt, ut tamen simul ad investigandos et expugnandos errores, qui *nostris temporibus* in disciplinis philosophicis late vagantur, identidem progrediantur. Quorum errorum quam uberem segetem Germania imprimis suppetet, nemo est, qui nesciat.

Hi tomi iam in lucem prodierunt:

Pesch, T., S. J., Institutiones philosophiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. Cum approbatione Rev. Vic. Gen. Friburgensis. 8^o. (LII et 752 p.) Pretium: M. 7.50 = Fr. 9.40; cum dorso corio religato M. 9.50 = Fr. 11.90.

Meyer, Th., S. J., Institutiones juris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarem.

PARS I: *Jus naturale generale*, continens ethicam generalem et jus sociale in genere. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburgensis. 8^o. (XXXII et 498 p.) Pretium: M. 6 = Fr. 7.50; cum dorso corio religato M. 7.60 = Fr. 9.50.

„... Le livre du R. P. Meyer doit avoir sa place sur la table du professeur de droit comme sur celle du professeur de morale. Ce n'est point seulement un livre de bibliothèque que l'on consulte à certaines heures: c'est bien plutôt un manuel que les gens du métier, les philosophes, les théologiens, les politiques, devraient sans cesse avoir sous les yeux, pour y puiser la direction de leur enseignement ou de leur conduite dans le gouvernement des âmes et des peuples.“

(Revue des sciences ecclésiastiques. Amiens 1887. No. 324. Janvier.)

Pesch, T., S. J., Institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburgensis et Super. Ordinis. **Tria volumina** in 8°. (LXVI et 1792 p.) Pretium: *M.* 18 = *Fr.* 22.50; cum dorso corio religato *M.* 22.80 = *Fr.* 28.50.

PARS I: *Summa praeceptorum logicae*. (XXIV et 590 p.) Pretium: *M.* 6 = *Fr.* 7.50; cum dorso corio religato *M.* 7.60 = *Fr.* 9.50.

PARS II: *Logica major*. Volumen 1, complectens logicam criticam et formalem. (XXIV et 646 p.) Pretium: *M.* 6.50 = *Fr.* 8.15; cum dorso corio religato *M.* 8.20 = *Fr.* 10.25.

PARS II: *Logica major*. Volumen 2, continens logicam realem et conclusionem polemicam. (XVIII et 556 p.) Pretium: *M.* 5.50 = *Fr.* 6.90; cum dorso corio religato *M.* 7 = *Fr.* 8.75.

„Nous venons d'examiner mûrement un cours vraiment *monumental et magistral* de philosophie scolastique: égale, en étendue, à celle de Sanseverino, mais plus mûrie, plus claire, plus pratique, embrassant plus de sujets et de questions que celle de ce dernier, qui, jusqu'à ce moment, était regardée comme la meilleure. La philosophie du P. Pesch est un ouvrage moderne dans tout le bon sens du mot. Elle a profité amplement du progrès effectué par la philosophie depuis Sanseverino; elle accorde une bonne part, bien suffisante, à l'exposition succincte, mais claire, des erreurs et systèmes erronés spécialement de nos jours. La doctrine pure et substantielle, claire et pratique, est celle de St. Thomas.

„Nous résumons toute notre appréciation de cet ouvrage en affirmant hardiment qu'il est destiné avec la *Theologia moralis* de *Lehmkuhl* à relever considérablement le niveau de la science ecclésiastique chez le clergé surtout; car la philosophie du P. Pesch produira également les meilleurs effets sur le développement intellectuel de ceux qui se vouent aux études sérieuses.“

(Le Moniteur de Rome. 1890. No. 237.)

Hontheim, J., S. J., Institutiones Theodicaeae sive theologiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburg. et Super. Ordinis. 8°. (X et 832 p.) Pretium: *M.* 8 = *Fr.* 10; cum dorso corio religato *M.* 10 = *Fr.* 12.50.



BAYER SCHWERSTBESCHÄDIGTEN
ARBEITSFÜRSORGE E.V.
MÜNCHEN 23
LEOPOLDSTR.155



A

Sträter, Hermann Josef,

Die Erlösungslehre des hl. Athanasius dogmenhistorische Studie

Freiburg im Breisgau 1894

P.gr. 24 um

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11662979-5